



UNIVERSIDAD MICHOACANA  
DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO  
*Cuna de héroes, crisol de pensadores*



*UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO*

*FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES*

*DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO*

*LOPHOPHORA WILLIAMSII*

*Política, Derecho, Costumbres y Usos*

*Proyecto de Tesis para obtener el grado de  
Maestro en Derecho  
Con opción terminal en Ciencia Política*

*DIRECTOR DE TESIS:*

*Dr. Héctor Chávez Gutiérrez*

*PRESENTA:*

*Lic. Alejandro Ponce Piña*

*Morelia, Michoacán, marzo del 2018*



**LOPHOPHORA WILLIAMSII**  
Política, Derecho, Costumbres y Usos

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco por Todo y Todos

# ÍNDICE

RESUMEN.....	p. VII
PALABRAS CLAVE.....	p. VII
ABSTRACT.....	p. VIII
KEYWORDS.....	p. VIII
RELACIÓN DE CUADROS, GRÁFICAS E ILUSTRACIONES.....	p. IX
GLOSARIO.....	p. XI
INTRODUCCIÓN.....	p. XII

## CAPÍTULO I

### POLÍTICA

1.- El concepto de política. Evolución y formación del concepto.....	p. 1
1.1 La polis aristotélica.....	p. 2
1.2 El pensamiento maquiavélico en la política.....	p. 4
1.3 La política de guerra.....	p. 6
1.4 Política, orden y libertad.....	p. 9
1.5 La política del nuevo siglo.....	p. 12
2.- La Política en México	
2.1 Política prehispánica.....	p. 15
2.2 La irrupción española.....	p. 16
2.3 Entre la plata y la sierra. Los indígenas de la zona del Nayar.....	p. 19
2.3.1 El primer contacto del mundo occidental con el <i>Lophophora williamsii</i> .....	p. 20
2.3.2 La participación Wixarika en los movimientos armados.....	p. 22

2.4	El inicio del México independiente. Juárez, el presidente indígena.....	p. 23
2.5	Una nueva etapa a partir de la revolución de 1910.....	p. 25
2.6	El naciente Estado mexicano y el partido oficial.....	p. 28
2.7	El general Lázaro Cárdenas y los indígenas.....	p. 29
2.8	El estanco de la hegemonía partidista, los indígenas, uno más.....	p. 31
2.9	El inicio de la década de los noventa. La reforma del 4º Constitucional y el levantamiento del Ejército Zapatista para la Liberación Nacional (EZLN).....	p. 34
2.10	Política indígena en el nuevo milenio.....	p. 36
2.10.1.	La reforma constitucional del 2001.....	p. 37
2.10.2.	El paso del INI a la CNDI.....	p. 39
3.-	La Política Indígena Mexicana en el siglo XXI.....	p. 40
3.1	Repensar la política a la luz del pluralismo partidario.....	p. 42
3.2	La necesidad de la incorporación de nuevos elementos en la elaboración de políticas públicas en materia indígena.....	p. 44
3.3	La política Wixarika y el papel del <i>Lophophora Williamsii</i> ....	p. 45

## **CAPÍTULO II**

### **DERECHO**

1.-	Legislación Nacional en torno al <i>Lophophora Williamsii</i> .....	p. 50
1.1	Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.....	p. 51
1.2	Código Penal Federal.....	p. 56
1.3	Ley General de Salud.....	p. 60
2.-	Tratados internacionales en materia de derecho indígena.....	p. 63

2.1 Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).....	p. 65
2.2 Declaración De Los Derechos De Los Pueblos Indígenas 2007.....	p. 77
3.- Lophophora Williamsii en el ámbito internacional.....	p. 82
3.1 Convenio Sobre Substancias Psicotrópicas celebrado en Viena (1971).....	p. 82
3.2 Informe para 2010 de la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE).....	p. 85

## **CAPÍTULO III**

### **COSTUMBRES Y USOS**

1.- El pueblo <i>Wixarika</i> .....	p. 87
1.1 La llegada de los españoles.....	p. 88
1.2 El inicio de la transformación del <i>costumbre</i> .....	p. 91
2.- Elementos sociales y religiosos, el <i>costumbre</i> huichol.....	p. 93
2.1 El asentamiento <i>Wixarika</i> como reflejo de su organización...p.	94
2.2 Los <i>Wixarikas</i> en la actualidad.....	p. 97
3.- Ejemplo del uso tradicional del <i>Lophophora Williamsii</i> dentro de distintas prácticas político-sociales.....	p. 99
3.1 Usos en la actualidad.....	p. 106
Anexo 1 Peregrinación a Huaynamota.....	p. 112
Anexo 2 Peregrinación a Wirikuta.....	p. 125
Bibliografía y Fuentes de información.....	p. 140

## RESUMEN

El presente trabajo de investigación aborda la problemática en el ámbito jurídico-político, tanto nacional como internacional, que gira en torno al cactus denominado *Lophophora Williamsii*, conocido como peyote, en cuanto elemento fundamental presente en prácticas y/o ceremonias que involucran aspectos políticos, económicos, culturales, religiosos propios de la cosmovisión de los Wixarikas y que forman parte de los usos y costumbres de este pueblo.

En el primer capítulo, se analiza la historia occidental del término política mencionando algunos momentos clave en su formación. Posteriormente se examina la experiencia política mexicana identificando momentos clave que fueron determinantes en su época. Además que se identifica el papel del *Lophophora Williamsii* en la vida política wixarika. En el segundo capítulo se analizan diferentes ordenamientos jurídicos nacionales e internacionales que tienen que ver con los derechos indígenas, en materia de autodeterminación, usos y costumbres que incluyen y reconocen el consumo ritual del *Lophophora Williamsii*. Por último, en el capítulo tercero se hace una breve reseña histórica del pueblo Wixarika, intentando bajo la visión occidental, establecer la distinción y/o relación en sus usos y costumbres de los elementos políticos, económicos, culturales y religiosos que forman parte de su vida e identidad como pueblo originario.

Como parte de esta investigación se enumeran una serie de consideraciones o reflexiones respecto del panorama y futuro de la problemática que presenta la regulación del *Lophophora Williamsii* en sus distintos ámbitos y competencias. Finalmente se anexan dos documentos elaborados en base a la observación participativa en ceremonias y celebraciones Wixarika como parte del estudio de caso.

**PALABRAS CLAVE:** *Lophophora williamsii*, prácticas políticas, económicas, culturales, religiosas, Wixarika, política, peyote, drogas, sustancias prohibidas, usos, costumbres, tradición, identidad, historia, derechos humanos, investigación científica, protección, cosmovisión.

## **ABSTRACT**

This research work addresses the problems in the legal-political environment, both national and international, which revolves around the cactus called *Lophophora Williamsii*, known as peyote, as a fundamental element present in practices and / or ceremonies that involve political aspects, economic, cultural, religious characteristics of the Wixarikas worldview and that are part of the customs and traditions of this people.

In the first chapter, the western history of the political term is analyzed mentioning some key moments in its formation. Subsequently, the Mexican political experience is examined, identifying key moments that were decisive in his time. In addition, the role of *Lophophora Williamsii* in the political life of Wixarika is identified. In the second chapter, different national and international legal systems are analyzed that have to do with indigenous rights, in terms of self-determination, uses and customs that include and recognize the ritual consumption of *Lophophora Williamsii*. Finally, in the third chapter a brief historical review of the Wixarika people is made, trying under the western vision, to establish the distinction and / or relation in their uses and customs of the political, economic, cultural and religious elements that are part of their life and identity as original people.

As part of this investigation, a series of considerations or reflections on the panorama and future of the problem presented by the regulation of *Lophophora Williamsii* in its different areas and competences are listed. Finally, two documents prepared based on participatory observation in Wixarika ceremonies and celebrations are annexed as part of the case study.

**KEY WORDS:** *Lophophora williamsii*, political, economic, cultural, religious practices, Wixarika, politics, peyote, drugs, prohibited substances, uses, customs, tradition, identity, history, human rights, scientific research, protection, worldview.



# INDICE DE RELACIÓN DE CUADROS, GRÁFICAS E ILUSTRACIONES

## ILUSTRACIONES

Imagen 1.1 Ilustración de Juan Manuel Velázquez López.....	p. II
Imagen 2.1 Ilustración de Mathias Khran Uribe.....	p. 112
Imagen 2.2 Ilustración de Raúl Martínez.....	p. 115
Imagen 3.1 Ilustración de Sergio Toledo Aburto.....	p. 125
Imagen 3.2 Ilustración de Juan Manuel Velázquez López.....	p. 157

## FOTOGRAFÍAS

Foto 1.1 Eustolio con unos peyotes en la mano, desierto de Wirikuta, abril del 2016.....	p.XIII
Foto 1.2 Peregrinos entrando a Wirikuta, Desierto de San Luís Potosí, mayo de 2016.....	p. 13
Foto 1.3 Ofrendas y peyote, Wirikuta, desierto de San Luís Potosí, mayo del 2016.....	p. 45
Foto 1.4 Lophophora Williamsii, Wirikuta, desierto de San Luís Potosí, mayo 2016.....	p. 62
Foto 1.5 Entrando a Wirikuta, desierto de San Luís Potosí, mayo 2017.....	p. 75
Foto 1.6 Sierra de Nayarit, mayo 2017.....	p. 89
Foto 1.7 Entrega de ofrendas en San Juan del Tuzal, mayo 2016.....	p. 97
Foto 1.8 Ofrendas en altar de Wirikuta, desierto de San Luís Potosí, mayo 2016.....	p. 100
Foto 1.9 Miembros de la comunidad recibiendo a los peregrinos, Nayarit, mayo 2016.....	p. 102
Foto 1.10 Wixarika guardando sus objetos sagrados, San Luís Potosí, mayo 2016.....	p. 106
Foto 1.11 Mujer no indígena (teiwari) con atuendo de danza del venado, Nayarit, mayo 2016.....	p. 107

Foto 2.1 Presa de Aguamilpa, Nayarit, México, mayo 2017.....	p. 114
Foto 2.2 Camino hacia Huaynamota, Nayarit, mayo 2016.....	p. 118
Foto 2.3 Joven Wixarika saludando al Cristo de Huaynamota, Nayarit, mayo 2017.....	p. 121
Foto 2.4 Atrio de la Iglesia del Cristo de Huaynamota, Nayarit, mayo 2017....	p. 124
Foto 3.1 Peregrinos rumbo a Wirikuta, mayo 2017.....	p. 127
Foto 3.2 Paisaje Sierra Nayarita, mayo 2016.....	p. 129
Foto 3.3 Altar dentro de Calihuey de comunidad Wixarika, Nayarit, mayo 2016.....	p. 132
Foto 3.4 Entrando al desierto de Wirikuta, San Luís Potosí, mayo 2017.....	p. 135
Foto 3.5 Ofrenda en la Isla del Rey, San Blas, Nayarit, abril 2016.....	p. 139

## TABLAS

Tabla I. Número de arrestos que tienen que ver con peyote 1993-2013, en Cauby Labate, Beatriz y Cavnar, Clancy (ed.), <i>Peyote history, tradition, politics and conservation</i> , Praequer, 2016.....	p. 82
Tabla II. Lista I del convenio sobre sustancias psicotrópicas de Viena 1971....	p. 83

## **GLOSARIO**

LGS	Ley general de salud
CPF	Código penal federal
JIFE	Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OIT	Organización Internacional del Trabajo
CPEUM	Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos
OEA	Organización de estados americanos
CDI	Comisión para el Desarrollo Indígena
INI	Instituto Nacional Indigenista
CNDI	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
INEGI	Instituto Nacional de Geografía y Estadística
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
SCJN	Suprema Corte de Justicia de la Nación

## INTRODUCCIÓN

Durante muchos años al hablar de temas como política y comunidades indígenas en una misma línea u oración el contenido del dialogo seguramente habría tenido una carga paternalista o asistencialista, pero nunca se incluían temas como participación o reconocimiento, y de manera concreta el tema del *Lophophora williamsii*, o peyote, que ha sido abordado desde el desconocimiento de la realidad en la que se ubica. Esta tendencia atiende a la realidad política de cada estado, su historia y sus procesos que marcaron el rumbo que ha recorrido cada nación en su ejercicio de gobierno. Debido a la importancia de esos procesos es que en el presente trabajo se ha optado por analizar, en principio, el término de política desde la tradición occidental y el contraste que tiene con la cosmovisión indígena respecto del tema que atañe a la política. Para ello se realiza un breve recorrido histórico por distintos momentos y autores que marcaron referencia en el ámbito político, no sólo en su tiempo sino hasta nuestros días.

Con esta tónica se desarrolla el contenido del primer capítulo de la investigación, dónde se precisan desde puntos en común de los distintos autores estudiados con la cosmovisión Wixarika; la forma en que se ha desarrollado la política en México desde sus inicios como estado independiente, y las facultades que este pueblo originario logró bajo amparo de la corona española, hasta nuestros días. Para finalizar se establece una definición de política que parece más adecuada para la forma en que se ha construido este trabajo, y que percibe a la política desde distintos enfoques, no sólo lo que tiene que ver con la distribución, ejercicio y uso del poder.

En México durante el inicio de este nuevo milenio se han realizado diversas reformas constitucionales, entre las que destacamos la realizada en materia indígena del 2001 y, en derechos humanos del 2011 han abierto una puerta en el sistema político mexicano hacia una nueva etapa dentro del derecho indígena y el caso de los Wixarikas con respecto del *Lophophora Williamsii* ofrece una complejidad única que fue el principal motivo al momento de la elección del tema de estudio en el presente trabajo de investigación. Ya que la problemática abarca

áreas tan diversos que van desde el derecho a la autodeterminación, el derecho a la libre creencia religiosa, a preservar sus usos y costumbres, así como el derecho ambiental que surge de la protección de la especie endémica conocida como peyote, por mencionar algunos puntos que se desarrollaron en el cuerpo del primer capítulo

Posteriormente, para una mejor comprensión de la situación del *Lophophora Williamsii* en la actualidad, se realizó el análisis de algunos artículos de los ordenamientos nacionales e internacionales que más relevancia tienen para el estudio acerca del *Lophophora Williamsii*, la forma en que se le tiene clasificado así como también el papel que juegan las ceremonias dónde se ingiere *Lophophora Williamsii*, en el ámbito político de los wixarikas.



Foto 1.1, Eustolio con unos peyotes en la mano, desierto de Wirikuta, abril del 2016.  
(Carla Cases)

Esta investigación se centra en el estudio de las prácticas sociales, económicas, políticas, culturales y religiosas del pueblo wixarika durante las

ceremonias dónde se ingiere *lophophora williamsii*, comúnmente conocido como peyote. Pretende contribuir a la mejora de las políticas públicas encaminadas al respeto y preservación de sus tradiciones, reconociendo sus estructuras sociales, económicas, políticas, culturales y religiosas que tienen.

Para este estudio se han empleado técnicas de investigación diversas, como revisión bibliográfica, observación participante y entrevistas. A través de estas herramientas el autor del presente trabajo ha pretendido ahondar en la cuestión del *Lophophora Williamsii* desde una visión holística, en la que se tenga en cuenta las complejas relaciones entre el Estado mexicano y el pueblo Wixarika o cualquier otro de los pueblos indígenas u originarios que habitan dentro de su territorio.

# CAPÍTULO I

## POLÍTICA

### 1. El concepto de política. Evolución y formación del concepto

El proceso de formación de diferentes términos, entre ellos el de política, tiene la característica de que se encuentra en constante movimiento. A través del tiempo se han desarrollado en distintas latitudes, acontecimientos que han marcado -o han sido- los antecedentes, causas, fuerzas y poderes que influyeron en los procesos de construcción de las definiciones, que dicho sea de paso, sigue su transcurso. ¿Hacia dónde? Es una buena pregunta.

La importancia que tiene comprender el cómo ha sido el proceso de formación del concepto de política resulta de gran valor en la actualidad ya que en estos momentos la política está siendo desvirtuada, entre otras cosas, por la forma en que se lleva a cabo su ejercicio, la corrupción que se usa como moneda de cambio, o los excesos entre los que viven los políticos que mayoría de estados. El analizar los elementos que fueron clave en la formación del término ayudaría a una mejor comprensión de esos elementos antiquísimos que son parte de su vida política.

En el conocimiento occidental, los primeros estudios acerca del tema los encontramos en la antigua Grecia con los tratados de filósofos como Sócrates o Aristóteles. Posteriormente con una influencia en el término que provocó la crisis estatal en Europa del siglo XVI, en dónde se inicia la separación entre el estado y la Iglesia; siendo influido en gran parte también por un periodo de múltiples guerras civiles en distintos estados y que dio como resultado la tendencia bélica del término. Estos han sido algunos de los momentos que más han influido al momento de teorizar acerca del término política y al mismo tiempo donde se han gestado instituciones, conceptos, doctrinas en torno a la manera de organizarse como sociedad.

El paradigma de la construcción de conceptos jurídicos desde el Estado, entendiendo al mismo como modelo de unidad política, portador del monopolio de

las decisiones políticas; el fruto de más de cuatrocientos años de pensamiento europeo en base al racionalismo occidental en los años recientes ha comenzado a debilitarse gracias a diversas corrientes de pensamiento, gestadas en países que fueron invadidos u ocupados por otros, que llaman a la “descolonización” y al reconocimiento de derechos inherentes a cada persona, pueblo, o comunidad.

Estos estudios han puesto en tela de juicio la forma en la que se ha teorizado y tratado a los distintos pueblos originarios en diversas partes del mundo y llaman a replantear la forma en la que se construye el conocimiento, tomando en cuenta el derecho consuetudinario. Reconociendo al mismo como normas legales de tipo tradicional, no escritas ni codificadas, y que es distinto en muchos casos, al derecho positivo vigente en un país determinado<sup>1</sup>. Aunque en ocasiones pueden coexistir, su convivencia o vigencia sigue siendo un tema por resolver.

### **1.1 La polis aristotélica**

Es precisamente en Grecia donde aparecen las primeras reflexiones sobre la tensión entre los intereses individuales y los de la polis, dando como origen a la teoría política. Se pueden encontrar allí tres momentos clave: a) un primer momento sofista (Protágoras, Demócrito y Anaxágoras), que percibe una armonía entre los intereses de la polis y los intereses particulares; b) un segundo momento (Calicles, Jenofonte, Gorgias y Sócrates), que reafirma los asuntos individuales sobre los colectivos; y c) un tercer momento, con Platón y Aristóteles, quienes supeditan los intereses particulares a los de la polis, si bien desde ópticas y procedimientos diferentes.<sup>2</sup>

En el pensamiento aristotélico, la polis ha determinado decisivamente tanto la concepción europea de lo que es verdaderamente la política y su sentido como la forma lingüística para referirse a ello. Para él, la palabra *politikón* era un

---

<sup>1</sup> Stavenhagen, Rodolfo, “Derecho consuetudinario indígena en América Latina”, *Curso: antropología jurídica y género*, México, 2013, p. 102.

<sup>2</sup> Farrar, Cynthia, “La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia”, en *Democracia: el viaje inacabado*. J. Dunn (dir.), Barcelona, Tusquets, 1993, p. 35.



adjetivo para la organización de la polis y no una caracterización arbitraria de la convivencia humana.<sup>3</sup>

Su origen etimológico es sólo un accidente: sabemos que la palabra política viene del griego πολις (comunidad organizada en la ciudad, que originalmente significaba plaza fortificada o muro), pero podría haber provenido de otra cultura y de otra acepción o término. La política se refiere a los asuntos de la polis, a los intereses compartidos. Se entendía como la doctrina de la vida buena y justa con un estrecho vínculo con la ética. Los romanos sustituyen el término de política por el de *Res pública*, señalando el carácter público del ámbito propio de la política: política es la cosa pública (los asuntos del pueblo), la cual trasciende los intereses particulares de los ciudadanos.<sup>4</sup>

En la concepción clásica de la política, desde Aristóteles hasta Tomás de Aquino, la política es continuidad de la ética, pues hay una necesaria relación entre la polis y la formación del ciudadano virtuoso y la vida buena; en segundo lugar, la política está en el campo de la *phronesis* (o sabia comprensión) antes que en el campo de la episteme o saber propio de la ciencia.<sup>5</sup>

Y es que su objeto, lo justo y lo excelente relacionados a la ética, es diferente al de la ciencia. La capacidad de la filosofía práctica es *phronesis*, una sabia comprensión de la situación; *phronesis* sobre la que se apoya la tradición de la política clásica desde la *prudentia* de Cicerón hasta la *prudence* de Burke.<sup>6</sup>

Aquí se entiende por política aquella dimensión humana que trasciende los límites propios de la existencia individual y que expresa su condición de libertad; por ello, la política es necesariamente una actividad eminentemente humana. Aristóteles llamó a esto “la virtud cívica”, la predisposición hacia los proyectos

---

<sup>3</sup> Arendt, Hannah, *¿Qué es política?*, trad. de Rosa Sala Carbo, Barcelona, ed. Paidós, 1997, pp. 68-69.

<sup>4</sup> Jiménez B., William Guillermo, *El concepto de la política y sus implicaciones en la ética pública: reflexiones a partir de Carl Schmitt y Norbert Lechner*, Revista del CLAD Reforma y Democracia, No. 53, junio 2012, Caracas, p. 5.

<sup>5</sup> *Idem.*

<sup>6</sup> Habermas, Jürgen, “La doctrina clásica de la política y su relación con la filosofía social”, en *Teoría y praxis*, Jürgen Habermas, Barcelona, Ediciones Altaya, 1994, p. 50.

colectivos, en donde está en juego la continuidad de las agrupaciones humanas como referente.<sup>7</sup>

El bien supremo o definitivo es el de la política: “como ella se sirve de todas las ciencias prácticas y prescribe también en nombre de la ley, lo que se debe haber y lo que se debe evitar, podría decirse que su fin abraza los fines diversos de todas las demás ciencias; y por consiguiente, el de la política será el verdadero bien, el bien supremo del hombre”.<sup>8</sup>

Hasta este momento la política contaba con elementos éticos y cívicos que involucraban servicio público y participación. Se puede decir que, contaba con bases para una concepción “positiva” vinculante con el bienestar de la sociedad, por lo menos en la teoría. Esta concepción resalta en la filosofía clásica y medieval.

## **1.2 El pensamiento maquiavélico en la política**

Posteriormente al final de la Edad Media, la concepción de la política comienza a relacionarse de forma más profunda con uno de sus elementos, el poder. La noción de poder que formaba parte del naciente Estado moderno colocó a la política como una herramienta o conocimiento técnico-científico para adquirir y mantener el poder alterando su relación con lo público y privado que prevalecía hasta entonces desde su concepción clásica.

La concepción moderna empieza con Maquiavelo y se sofisticaba con Hobbes en adelante. En primer lugar, la política abandona su conexión con la ética; en segundo lugar, la política se orienta como saber técnico para correcta organización del Estado y su gobierno; en tercer lugar, la política se entiende como la posibilidad de construir un campo de conocimiento ciertos o infalibles sobre la esencia de las leyes y las convenciones sociales.<sup>9</sup>

En la época moderna cuando se habla de política y su comprensión, bajo el enfoque de la ciencia política, se refiere a la misma como una técnica encaminada

---

<sup>7</sup> Jiménez B., William Guillermo, op. cit. p. 5.

<sup>8</sup> Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, Espasa-Calpe, México, 1962, p. 30.

<sup>9</sup> Jiménez B., William Guillermo, op. cit. p. 6.

al perfeccionamiento del poder que poco a poco fue asimilada y, posteriormente reproducida por los teóricos del tema.

Desde la disciplina de la ciencia política, el asunto ha sido analizado del siguiente modo: “el ya viejo proyecto de una ciencia de la política surgió de la aspiración a una forma de conocimiento objetiva, explicativa y útil, que abarcara el campo del otrora llamado arte del gobierno y la legislación... Aquí bastará señalar que lo que hubo de fundacional en la obra de Nicolás Maquiavelo fue precisamente la ruptura de la tradición imbricación entre religión y política, la proclamación de la autonomía de lo político con respecto a lo moral de tipo religioso y la concepción de la política *como una actividad con técnicas específicas de posible aplicación universal...*”<sup>10</sup>

El resultado de todo esto no es otro que la asimilación de la política con el ejercicio de un poder maligno por naturaleza, en todo caso opresivo, dominante y que invita a su resolución más en el campo de batalla (la guerra) que en el de la democracia y la ciudadanía; esto reduce o minimiza la idea de la política opacando su vinculación con el ejercicio de la ciudadanía y como ámbito propio de la condición humana.<sup>11</sup>

No obstante, el entender a la política únicamente como actividad para el ejercicio del poder político, limita su significado y alcance ya que termina siendo una aproximación “negativa” que reduce lo político al campo de imposición y el dominio de los unos sobre otros; por ello muchas veces se identifica y limita a la política con el uso técnico del poder.

La pugna por el rescate de la visión ética de la política conlleva una revalorización de la misma, ya que la pone en un punto más alto dentro del sistema axiológico humano. En este punto la política en su valoración más positiva e integradora, deja de ser un simple medio para ejercer el poder político y pasa a transformarse en un fin en sí mismo: la política como realización humana.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Colomer, Joseph. M., “La política como ciencia”, en *Introducción a la ciencia política*, García Cotarelo, Ramón y Paniagua José Luís (comps), Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1992, p. 18.

<sup>11</sup> Jiménez B., William Guillermo, op. cit. p. 6.

<sup>12</sup> Jiménez B., William Guillermo, op. cit. p. 9.

### 1.3 La política de guerra

Sin menospreciar otros momentos importantes dentro del proceso de formación y evolución en la concepción de la política; por ejemplo, los aportes hechos por Hobbes en su obra “el Leviatán”, dónde presenta una visión del hombre- en un constante estado de conflicto, de guerra permanente e inseguridad-, donde únicamente busca su bienestar sin importarle los demás. Se abre el debate acerca de figuras que antes no se habían estudiado, el individuo y la sociedad.

En la idea de Hobbes, ese hombre individual y aislado, cede parte de esa libertad al estado a cambio de una certeza de protección que solo el estado podía proporcionar, dando un paso de una sociedad natural a una sociedad política.<sup>13</sup> De igual forma, la enorme contribución de Marx y Engels, desde su visión socialista. Finalmente, se tomó la decisión de poner énfasis en los espacios temporales abarcados y sus autores, debido a la calidad de sus aportaciones en razón del resultado actual de lo que se entiende por política. Un momento de gran importancia fue el que surge a partir de que el filósofo alemán Carl Schmitt diera a conocer su obra que trata acerca del concepto de lo político.

En el año de 1932 Schmitt en un intento para hacer justicia a los nuevos interrogantes de la época, y elabora un escrito donde pretende definir qué es política, ya que percibía la necesidad de establecer con claridad que se debe entender por política. Y es que desde ese tiempo era raro encontrar en alguna obra o tratado una definición clara de lo político. La intención de establecer un criterio inconfundible y no compartido por otros dominios como la moral, la economía o la religión fue un rasgo distintivo de su obra.

En general la palabra se utiliza solo negativamente, en oposición de otros conceptos diversos, por ejemplo en antítesis como la de política y economía, política y moral, política y derecho, y a su vez, dentro del derecho, entre derecho político y derecho civil, etc. Es cierto que,

---

<sup>13</sup> Nash Rojas, Claudio, *La concepción de derechos fundamentales en Latinoamérica*, México, Distribuciones Fontamara, 2010, p. 39.

dependiendo del contexto y de la situación concreta, este tipo de contraposiciones negativas, en general más bien polémicas pueden llegar a arrojar un sentido suficientemente claro. Pero esto no equivale todavía a una determinación de lo específico. Casi siempre lo político suele equipararse de un modo u otro con lo estatal o al menos se lo suele referir al estado. También en las definiciones que utilizan el concepto de “poder” como rasgo decisivo, este poder aparece en general como poder del Estado. Por regla general su significado deriva del hecho de que presuponen que el Estado en cuyo marco se mueven no es problemático.<sup>14</sup>

Dentro de la concepción de Schmitt, la figura del estado se dibuja con firmeza, y se le reconoce como algo lógico y hasta natural, pero separado de la sociedad, el problema inicia cuando el Estado no cuenta con estas cualidades o características. En este sentido, la ecuación estatal- político se vuelve incorrecta e induce a error en la precisa medida en la que Estado y sociedad se interpenetran recíprocamente. Dentro del proceso en el que las instancias que antes eran estatales se vuelven sociales y, a la inversa, todas las instancias que antes eran meramente sociales se vuelven estatales, esta transformación o modificación es necesaria en comunidades organizadas por la vía democrática. Entonces los ámbitos antes “naturales”- religión, cultura, educación, economía- dejan de ser naturales en el sentido de no estatales y no políticos, afectando la visión que se tenía con anterioridad de los mismos.<sup>15</sup>

Sin embargo, también en la visión de Schmitt, lo político puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religiosos, económicos, morales, etc. Por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad sino sólo un cierto grado de intensidad de la asociación o disociación de hombres. Las razones o motivos, efectivamente, pueden ser de naturaleza religiosa, nacional (en sentido étnico o cultural), económica, etc.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, España, alianza editorial, 1991, pp. 50-51.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp.53-55.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p.68.

Una de las aportaciones más importante y polémica a la vez de Schmitt, es el criterio dicotómico de amigo/enemigo. En base a este criterio realiza una distinción política específica, a la que pueden reducirse todas las acciones y motivos políticos. Sin embargo, en su misma obra aclara que dicho criterio no proporciona una definición exhaustiva ni una descripción del contenido político, pero sí determina o enmarca su concepto. Amigo/enemigo no es cualquier tipo de relación. Enemigo no es cualquier competidor o adversario: el enemigo es otro, un extraño que representa la negación del propio modo de existencia, y, en consecuencia, hay que rechazarlo o combatirlo para mantener la propia forma de vida. Este enemigo tiene la característica de ser, político (*hostis*), es decir, que está en contra de un pueblo o un conjunto de personas. En el pensamiento de Schmitt, el estado es la unidad política fundamental y, cuenta con la capacidad y el monopolio de la determinación política.<sup>17</sup>

Esta característica es un rasgo distintivo de Schmitt, que el reconoce que únicamente dentro del Estado, como unidad política única, es posible la política, así lo expresa en su definición secundaria de política, que usa para referirse a aquella actividad por fuera del Estado; donde no hay lugar para sujetos en la política, solo el Estado como entidad superior tiene la soberanía para realizar la política:

...subyace una concepción del orden monolítico-trascendente, y la política aparece cumpliendo una función instrumental al servicio de ese orden establecido (especialmente haciendo la guerra a otros Estados en nombre de la unidad nacional versus la amenaza exterior). Por otro lado, la política solo es posible dentro del Estado, siendo negada a grupos o sectores al margen del mismo (nos recuerda la nación griega del ilota, del individuo sin polis, que no adquiría el estatus de ciudadano y era considerado poco menos que salvaje).<sup>18</sup>

Para Schmitt, el Otro, el extraño, representa una amenaza en cuanto negación óntica del ser propio: la posibilidad de muerte obliga a agrupar a los

---

<sup>17</sup> Jiménez B., William Guillermo, op. cit., pp. 1-2.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 4.

hombres en amigos/enemigos, y es aquí donde aparece la política y la guerra (esta última como posibilidad extrema). Asimismo cuando al enemigo se le coloca la característica de enemigo público, que representa una amenaza para un pueblo o conjunto de personas, es decir, la dimensión política aparece en el enemigo cuando existe un conjunto de asuntos compartidos o que atañen a un pueblo y están en riesgo inminente, por ejemplo rasgos como la identidad cultural, la historia nacional, la raza, la lengua, las costumbres, el patrimonio y riqueza nacional, entre otros. Aquí aparece otra característica del pensamiento de Schmitt, que define a la política en razón a los asuntos públicos y/o intereses colectivos.<sup>19</sup>

#### **1.4 Política, orden y libertad**

En el siglo XX diversos autores en múltiples áreas de conocimiento científico comenzaron a colocar sobre tela de juicio muchos de los términos y tendencias vividas hasta el momento. Dentro de estos autores resalta el pensamiento de la pensadora política Hannah Arendt quien realiza un ejercicio de revaloración de palabras como “acción”, “libertad”, “esfera pública” o “poder”, y consigue mostrar que una errónea asimilación de lo que está en juego en la política- en lugar de considerarla la posibilidad de un ámbito plural en el que quienes participan se revelan como alguien y conceden durabilidad al mundo, entenderla en términos de relación entre dominadores y dominados- nos conduzca a la tentación de liberarnos de ella y considerar que en el lugar del poder no hay nadie.<sup>20</sup>

Y es que partiendo de la premisa que el hombre es a-político, es decir, que la política nace en el Entre-los-hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre, nos ofrece una posibilidad de permanecer ajenos a la política, contrario a los preceptos de Hobbes que entendía a la política o la establece como relación, como necesidad para la vida humana, tanto individual como social. Arendt

---

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> Arendt, Hannah, op. cit., pp. 39-40.

colocaba sobre la mesa el cuestionamiento de cuál es el sentido de la política<sup>21</sup>, que hasta ese momento arrojaba evidencias de que la misión y fin de la política es únicamente asegurar la política en el sentido más amplio.<sup>22</sup>

A la pregunta por el sentido de la política hay una respuesta tan sencilla y tan concluyente en sí misma, que se diría que todo lo demás está de sobra. La respuesta es: el sentido de la política es la libertad. Lo curioso de esta respuesta es que resulta obvia y convence, aunque entra en contradicción con las definiciones que las ciencias políticas dan en la Edad Moderna a lo político y tampoco coincide con la diversidad de teorías que, desde Platón, los filósofos de lo político suelen aportar. Pues estas definiciones y teorías parten de que la política es una necesidad ineludible para la vida del hombre; provee la subsistencia de la sociedad y asegura la vida del individuo. Si algo tiene que ver con la libertad es únicamente en el sentido de que ésta es su fin, es decir, algo fuera de la política y para lo que la política es sólo un medio. Pero el sentido de una cosa, a diferencia de su fin, está incluido en ella misma.<sup>23</sup>

Los rasgos distintivos dentro de la filosofía del Schmitt acerca de la política, indiscutiblemente tendrían enormes repercusiones dentro de los acontecimientos que marcaron el siglo XX. A finales de los ochenta el politólogo alemán nacionalizado chileno Norbert Lechner propone un nuevo enfoque dentro del tema político. Coloca el término de sociedad como pilar fundamental de la política. La definición de lo que es política depende, en primer lugar, de nuestra concepción de sociedad.<sup>24</sup>

Éste, reconoce la necesidad de una reconstrucción histórica, desde sus raíces, del concepto de lo político, ya que *la polis aristotélica*, no puede ser tomado como referente en la definición moderna de político, ya que la realidad actual ha rebasado los preceptos que surgieron en esa época. De igual forma

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>24</sup> Lechner, Norbert, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Chile, ediciones Ainavillo, FLACSO, 1984, p. 30.



señala un momento crucial en el siglo XIX, el desarrollo del capitalismo y cómo se inicia, a partir de ese momento una nueva relación entre política y economía.<sup>25</sup>

Dentro de su trabajo “La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado” busca determinar el papel y objetivo de la política en la construcción del orden; de igual forma, muestra interés en demostrar como la política ha adquirido determinada significación dependiendo de la función que se le asigne. Para esto analiza la concepción política en cuatro escenarios a saber:

- a) Concepto del orden. Sí se concibe la sociedad como un orden natural inmutable, la política se concibe como competencia, pero sin plantearse la transformación del orden (teoría pluralista). Sin embargo, la verdadera dimensión de la política es considerarla como un momento en la producción y reproducción de la sociedad por ella misma.
- b) Técnica e interacción. Algunos partidarios de la transformación histórico-social del orden concibe la política como técnica social que actúa sobre lo posible o factible. Lechner propone entender la política como la construcción de subjetivación de los sujetos mediante la reciprocidad con el Otro.
- c) Acción instrumental y expresión simbólica. La política es entendida como acción instrumental que persigue determinados fines “terminales”. Lechner apuesta a entender la política como una expresión simbólica de una identidad colectiva.
- d) Formalización y subjetividad. La formalización de la escena política en las democracias contemporáneas aleja al individuo de la política; sin embargo, la formalización es necesaria para que la subjetividad se exprese.<sup>26</sup>

En la visión de Lechner la acción de elaborar y decidir los objetivos de la sociedad de forma continua, es a lo que llama, hacer política.<sup>27</sup>

Durante el desarrollo del tema, en múltiples ocasiones se encuentran referencias de la visión de Schmitt y su relación de política con la guerra, con la visión de política como constructora del orden social. Lechner vislumbra a la política como un proceso de subjetivación: hay que enfrentar al otro, no para

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>26</sup> Jiménez B., William Guillermo, op. cit., p. 3.

<sup>27</sup> Lechner, Norbert, op. cit., p. 48.

aniquilarlo sino para asumir la diferencia y así poder reconocerse a sí mismo; a través del conflicto reconozco la libertad del Otro como condición de la propia libertad.<sup>28</sup> Es necesaria esa reciprocidad para lograr la subjetivación y hacer posible la política: “el orden posible es y será un permanente conflicto, pero conflicto no es igual a guerra”<sup>29</sup>

En esta revalorización de la política, las guerras quedan fuera del ámbito político ya que están bajo el signo de la violencia y no, como la política, bajo el signo del poder.<sup>30</sup>

Para Lechner, el objetivo de la política, su tarea, es la construcción del orden social, el cual se logra a partir de elaborar alternativas posibles tendientes a la transformación de las condiciones de vida actuales. Es un orden que no significa necesariamente armonía (orden versus caos), sino una idea cultural de ese nuevo orden deseado (giro utópico, pues no se puede hacer política sin utopía). Para ser posible este orden se debe desarrollar al mismo tiempo el orden de los sujetos.

La política no puede, por lo tanto, ser pensada al margen del proceso de subjetivación; este es posible gracias a la pluralidad de los hombres (construcción de subjetividad a partir del “Otro”, permitiendo a los hombres ser dueños de su propio destino)... La lógica de la política me parece ser incompatible con la lógica de la guerra... principal diferencia entre Schmitt y Lechner sobre política.<sup>31</sup>

## **1.5 La política del nuevo siglo**

En este largo, y en continua construcción, por el que transita el conocimiento humano, la política ha tomado diferentes rumbos en atención a los acontecimientos que en su momento influyeron en su estudio. En la actualidad, existe un consenso entre los científicos de la materia en que la política es mucho más que el ejercicio del poder político. Se ha superado esa visión reductivista que

---

<sup>28</sup> Jiménez B., William Guillermo, op. cit., p. 4.

<sup>29</sup> Lechner, Norbert, op. cit., p. 61.

<sup>30</sup> Arendt, Hannah, op. cit., p. 148.

<sup>31</sup> Jiménez B., William Guillermo, op. cit., p. 3.

encuadra a la política únicamente en el campo del uso del poder político (como técnica o instrumento para el gobierno y la configuración estatal).

La carga negativa con la que cuenta en término política ligada al dominio e imposición del poder es incompatible con una revalorización del término en sociedades modernas, democráticas y pluralistas. De esta manera, se rescata la filosofía práctica de los clásicos, en la cual la política está unida a la ética ciudadana, al servicio público y a la doctrina de la vida buena y justa.<sup>32</sup>



Foto 1.2 Peregrinos entrando a Wirikuta, Desierto de San Luís Potosí, mayo de 2016. (Carla Cases)

Gracias a los aportes hechos por los diferentes teóricos enunciados con antelación, junto con muchos otros que no han sido mencionados, actualmente se

---

<sup>32</sup> Ibidem, p. 1.

pueden distinguir tres aspectos cuando se habla de política. Como escenario, como actividad y como dimensión humana.

La política como escenario de esta disputa se ubica en el ámbito de lo público, ya que es dónde se ventilan los asuntos que son considerados importantes dentro de una sociedad, aquello que una comunidad percibe como fundamental para su supervivencia y desarrollo en un momento determinado.

Sin embargo lo público o privado no son ámbitos cerrados o definidos. En el caso de los wixarikas y algunas de sus peregrinaciones que son parte de su identidad, se puede observar que estas son parte fundamental de su existencia, como es el caso de la peregrinación a Huaynamota o Wirikuta.<sup>33</sup>

Uno de los objetivos principales de estas prácticas que realiza el pueblo wixarika es el permitir la construcción (deconstrucción y reconstrucción) del orden social hacia dentro de su comunidad, ya sea mediante la transformación de las condiciones materiales de vida (si este es el horizonte) o mediante el logro de la cohesión social (generando certidumbre, identidad y simbología). Esto se logra mediante procesos de asignación y decisión de objetivos y fines a la sociedad.

Los actores principales dentro de este escenario eran, en principio, únicamente los partidos políticos posteriormente se ha logrado una mayor participación de grupos de ciudadanos, organizaciones y otras instituciones ajenas a la anterior práctica política. Y es que, actualmente, cuando un asunto se ha “politizado” (implica que es una cuestión pública), su tratamiento y resolución involucra a otras instancias y espacios no estatales como lo son los grupos de interés, academias, ONG y medios de comunicación entre otros. Por ello la política se desarrolla también en diversos ámbitos de la sociedad civil, en donde surge, se agrupa y condensa hasta explotar en diversos escenarios de la vida social. En este sentido la política debería ser la superación de la guerra mediante el manejo del conflicto en escenarios sometidos al dialogo, el acuerdo y la deliberación.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Anexos de peregrinaciones a Huaynamota y Wirikuta realizados durante los meses de abril y junio del 2017.

<sup>34</sup> Jiménez B., William Guillermo, op. cit., pp. 6-10.

La política como actividad tendiente a la consecución, ejercicio y control sobre el poder político. En este sentido, hace referencia a una serie de acciones, conductas y funciones que realizan personas y grupos para actuar e incidir en ese escenario de confrontación señalado anteriormente. Esta concepción se concreta a una visión técnica de la política.

Y, la política como dimensión humana, es el ejercicio del poder político que cada persona posee como parte del pueblo, así sea en pequeña proporción (para proponer, controlar, persuadir o influir); también comprende el ejercicio del poder del gobernante o la autoridad a través de decisiones y políticas públicas.<sup>35</sup>

De la mano de la revalorización del término de política, surge también la posibilidad de un replanteamiento en la forma en que se percibe del ejercicio político que se vive dentro de las comunidades indígenas en todo el mundo, en este caso, de la Wixarika o comúnmente conocida como huichol.

## **2. LA POLÍTICA EN MÉXICO**

### **2.1 Política prehispánica**

Distintos tipos de registros demuestran la existencia en el área de Mesoamérica de una rica cultura que desarrolló de forma independiente al mundo occidental su escritura propia, inclusive la fecha más antigua que se conoce fue de los olmecas y ésta contiene anotaciones cronológicas anteriores a la era cristiana.<sup>36</sup> En el periodo previo a la ocupación española se experimentaba una afluencia de señoríos locales, con constantes alianzas y rupturas que modificaban la existencia, extensión y dominio de dichos señoríos. Los factores que determinaban las alianzas eran diversos, y los elementos etnolingüísticos y culturales, no siempre eran determinantes en la adscripción política de los

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p.7.

<sup>36</sup> Reyes García, Luis, "Comentarios sobre la historia India", en Warman, Arturo y Argueta, Arturo (comps), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, Centro de investigaciones interdisciplinarias en humanidades UNAM, 1993, p. 188.

señoríos.<sup>37</sup>

Algunos de estos pueblos intentaron una integración, afirmando políticamente su cultura sobre las otras a través de la conquista. El imperio Azteca, por citar un ejemplo, trató de organizar como un solo Estado a diversos pueblos que con el paso del tiempo fueron siendo sometidos bajo su dominio.

Para la mala fortuna de los Aztecas, no se logró completamente o en la forma en la que hubieran esperado, pues al llegar los españoles y desafiar el poder aglutinador del imperio, la debilidad de la integración se puso de manifiesto: las diferentes etnias que conformaban los imperios aprovecharon para plantear sus reivindicaciones y muchas veces apoyaron a los españoles en contra de la autoridad imperial prehispánica, facilitando el triunfo de estos extranjeros porque consideraban también al imperio como foráneo, en tanto que los habían sojuzgado para hacerlos formar parte de un mundo- quechua o azteca- con el cual no tenían una plena identidad cultural.<sup>38</sup>

Por lo tanto se puede afirmar que existía cierta organización y conocimiento al momento del sometimiento. Sin embargo, a las personas que habitaban en esas tierras *descubiertas*, no se les trato como iguales. Los grupos nativos de personas que habitaban la zona que actualmente es México sufrieron un cambio drástico en todos los sentidos con la llegada de los españoles, pasaron de un estado de libertad a uno de sometimiento. Los españoles les percibían como una cosa, una criatura, o hasta algo equiparable a algún animal.

## 2.2 La irrupción española

Una de las primeras acciones positivas por parte de la corona española que incluía cierto reconocimiento para los nativos de las *nuevas* tierras fue hecha por la Iglesia católica en el año de 1537. En este año el papa Paulo III promulga la bula *sublimisdeus* que reconoce a los indios un alma, pese a ello permite la

---

<sup>37</sup> Bartolomé, Miguel Alberto, Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México, 3ª edición, México, Siglo XXI, 2006. p. 28.

<sup>38</sup> García Leal, Laura, "Pluralismo legal y derecho indígena", *Frónesis revista de filosofía jurídica, social y política*, Venezuela, vol. 13, no. 1, 2006, pp.70-80, p. 72.

implementación del «repartimiento» (de tierras indígenas) y la «encomienda» (de las almas indígenas a los españoles). Estas figuras determinaron en gran parte la estructura económica y social de dicho periodo histórico y permitieron establecer un régimen de servidumbre indígena. El conocimiento indígena tuvo que cambiar su forma de transmitirse y actuaban como formas de resistencia a la colonización, que en muchos casos pasaban desapercibidas a la vista de los españoles, por medio de prácticas culturales, costumbres y tradiciones que se encubrieron y mezclaron con otras en prácticas religiosas.<sup>39</sup>

Ambas figuras, el repartimiento y la encomienda, colocaban en una situación de conflicto a los nativos, ya que, en principio, para ellos el entorno no era un objeto de apropiación, sino de transmisión y su relación versa en principios íntimos de dependencia, uso y respeto, al grado de identificar la tierra como una madre; a diferencia con la concepción occidental que identifican al entorno como una variante en la ecuación de la maximización de ganancias y aprovechamientos.<sup>40</sup>

El aporte de la escuela salamantina del siglo XVI para la causa indígena, es muy valioso, ya que uno de sus más grandes exponentes, Francisco de Vitoria, ya estaba haciendo planteamientos diversos al llamado derecho de gentes. Vitoria tradujo ese *ius gentium* (derecho de gentes) en *ius communicationis*, como derecho vigente no solo entre los hombres, sino también “entre los pueblos” por el que podía intercambiar información, bienes y servicios sin causar daño. Estas ideas se consideran el germen del modelo iberoamericano de derechos humanos, llamado personalismo comunicativo, dónde se reconoce al titular de estos

---

<sup>39</sup> Arias López, Boris Wilson, “Bases de la interpretación intercultural en un estado plural como el boliviano”, *Anuario iberoamericano de justicia constitucional*, Madrid número 18, Enero/Diciembre 2014, p. 7. (consultado en <http://goo.gl/O9EQzh> el 29 de julio del 2016)

<sup>40</sup> Carmona, María del Carmen, “Las relaciones entre derecho agrario/derecho ecológico/derecho indígena” en Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando (coord.), *Balance y perspectivas del derecho social y los pueblos indios de Mesoamérica*, México, UNAM, Instituto de investigaciones jurídicas, 1998, p. 56.

derechos a la persona como individuo, pero refiere también a las esferas que participa: sociedad doméstica, civil, internacional.<sup>41</sup>

Sin embargo esas ideas no fueron muy bien recibidas en el territorio de la Nueva España. De Vitoria, en pleno contexto inquisitorial, supo reconocer que “estaban ellos (los indios) pública y privadamente en pacífica posesión de sus cosas”, luego a los españoles no les asistían más títulos que el “*ius communicationis*”.<sup>42</sup>La innovación vitoriana se centra según Demetrio Iparraguire en que “su concepción de la sociabilidad humana no se da solo entre hombres, sino también entre pueblos.”<sup>43</sup>

En ese mismo sentido, Bartolomé de las Casas intentó construir una teoría de corte pacifista y que se nutría del reconocimiento de la diversidad cultural en todo el territorio de las colonias. Para él, los usos y costumbres indígenas que no violasen la ley divina y natural, que no afectasen el orden económico-político colonial, deberían ser permitidos.<sup>44</sup>

La avanzada española cada vez llegaba a más territorios y durante el mismo siglo XVI, el gobierno español mantuvo un estado de guerra contra los indios barbaros y rebeldes de la zona en la sierra madre occidental ya que ésta representaba una zona estratégica debido a que era paso para el área minera, ubicada en los alrededores de Zacatecas hacia la ciudad de Guadalajara. Ésta constante guerra se fue haciendo cada vez más costosa y difícil de sostener para los españoles de la zona. El escaso éxito obtenido en el primer periodo de la ocupación hizo que el virrey Don Luis de Velasco cambiara de táctica y adopto la

---

<sup>41</sup> Rovetta Klyver, Fernando, “Personalismo comunicativo y bien común”, *Polis* [En línea], 12 | 2005, Publicado el 17 agosto 2012, p. 4 (consultado en <http://goo.gl/LMNLj> el 28 julio 2016 p. 1.

<sup>42</sup> *Idem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>44</sup> Rodrigues Pinto, Simone y Domínguez Ávila Carlos Federico, “Sociedades plurales, multiculturales y derechos indígenas en América Latina”, en *Revista Política y Cultura, primavera 2011*, número 35, pp. 49-66, Universidad Autónoma de México Unidad Xochimilco, p. 57.



política de la “diplomacia de la paz” y el sistema de misiones para pacificar y colonizar las tierras de los indios bravos.<sup>45</sup>

### **2.3 Entre la plata y la sierra. Los indígenas de la zona del Nayar**

La sierra era el escenario de una de las rutas de comercio e intercambio más desarrolladas de la zona, gracias a la actividad minera, agricultura y ganadería, además de ofrecer sitios destinados para nuevos asentamientos. La misma naturaleza de la zona y su difícil relieve, ofrecían una posibilidad de estar aparentemente alejados del dominio colonial, sin embargo con la irrupción a la zona por parte de Nuño de Guzmán se acabaría la ilusión de seguridad.

Antes de que pudieran llegar las instrucciones en base al cambio de estrategia, la zona sufrió tiempos de rebeliones y guerras, entre las que destacan la rebelión del Mixtón en el año de 1541 y la guerra chichimeca la cual abarcó el periodo desde mediados del siglo XVI hasta sus últimos años.

La resistencia que se oponía al gobierno de la corona española obligó a los europeos intentar por diversas vías el control de la zona. Entre las acciones que realizó la corona se encuentra el hecho que trasladaran indígenas de origen tlaxcalteco a la zona serrana, con el objetivo de poblar la zona y además entorpecer las alianzas entre los grupos oriundos de la zona.

Probablemente no es una coincidencia que la revuelta huichola y tepecana más notable ocurrió en 1702, cuando indios de todo el distrito de Colotlán empezaron a robarse el ganado. Ellos aseguraban que sus robos eran necesarios porque se habían quedado sin suficiente comida después de que varias familias españolas les robaron sus tierras. Unos 1500 guerreros, incluyendo huicholes reclutados de numerosas aldeas, entraron a Colotlán y mataron al capitán Mateo de Silva.<sup>46</sup>

El efecto de la explotación minera alteró radicalmente el patrón de vida tradicional de los huicholes que ha se había desarrollado mediante una adaptación

---

<sup>45</sup> Torres, José de Jesús, *El hostigamiento a “el costumbre huichol”: los procesos de hibridación social*, Zamora, Michoacán, Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara, 2000, pp. 42-43.

<sup>46</sup> *Ibidem* p. 14.

exitosa al paisaje abrupto de la sierra. La vida en las rancherías o ranchos dispersas que se había vivido en todo el territorio huichol evitaba concentraciones mayores de la población, para un mejor aprovechamiento de los frágiles suelos serranos o de la escasa agua. Su organización social y política atendía a la geografía de su territorio, y sus distintos lugares que son considerados sagrados o de suma importancia dentro de la vida de este grupo indígena.

Finalmente ya en el siglo XVII, cansados de los múltiples acosos por parte del yugo español, aunado al cierre de sus principales rutas comerciales, un número considerable de indios principales (o jefes) expresan su decisión de determinación al reduccionismo que proponía la corona. Éste hecho fue muy importante ya que cincuenta indios principales serían presentados en la ciudad de México en 1721 y habrían de ser atendidos mediante audiencia especial, quienes auxiliados por intérpretes, expresaron al Virrey las causas que los habían obligado a presentarse y los favores que esperaban de él como súbditos de la corona. En dicha audiencia ambas partes se ofrecieron regalos en señal de aceptación a lo dicho durante la audiencia.

Los acuerdos que destacan de la mencionada audiencia versaban sobre la posesión de sus tierras (a los nayaritas) guardando este derecho para sus descendientes, la condonación de los tributos a la corona, así como también una sumisión expresa únicamente ante la autoridad virreinal<sup>47</sup>

A raíz del despojo de tierra en manos de los colonos y con temor a nuevas revueltas, a finales del siglo XVIII, los pueblos huicholes recibieron títulos, que hasta la fecha son el fundamento legal de la propiedad comunal de la tierra y definen los límites de cada comunidad. Sin embargo como la mayoría de las leyes que estaban a favor de los pueblos originarios, su aplicación era incierta y nunca se tenía la certeza que se cumplieran cabalmente.<sup>48</sup>

### **2.3.1 El primer contacto del mundo occidental con el *Lophophora williamsii***

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 44-46.

<sup>48</sup> Neurath, Johannes, "Huicholes...", cit., p. 8.

A medida que avanzaba la ocupación en la zona del Nayar, los españoles iban teniendo más contacto con los indígenas de la región, principalmente con wixarikas, coras, tepehuanos, y mexicaneros, quienes compartían costumbres y tradiciones entre ellos, destacando las ceremonias en dónde se ingería una raíz que le llamaban *peyotl*. A partir del momento en que los españoles conocieron las prácticas en las que se usaba el *peyotl* existió una carga negativa, con fundamentos religiosos, respecto de las mismas.

Como producto de la encomienda evangelizadora que acompañaba a la avanzada española, distintas prácticas religiosas que realizaban los pueblos originarios, entre ellas las, que tenía que ver con el uso del peyote se encuentran bajo una importante carga religiosa (católica), lo cual derivó en una percepción negativa hacia estas prácticas desde ese tiempo hasta nuestros días. Dentro de los muchos escritos de la época que hacen mención al peyote, destaca por su claridad, un fragmente de un texto de Xavier Lozoya que recoge parte de los escritos del siglo XIV donde se le describe como

El uso de la planta o raíz llamada «peyote» [...] es una actividad supersticiosa y reprobable por atentar contra la pureza y sinceridad de nuestra fe católica. Por consiguiente, declaramos que nadie podrá usar dicha planta llamada peyote, ni ninguna otra de iguales o parecidos efectos [...] advirtiéndosele, que en caso de obrar en contrario, además de incurrir en los delitos y faltas mencionados, podrá ser perseguido y procesado por rebelión o desobediencia o por poner en entredicho la santidad de la fe católica.<sup>49</sup>

De igual forma, Bernardino de Sahagún en su obra de Historia general de las cosas de la Nueva España, dedico un capítulo acerca de *las plantas embriagantes* y dice: *Hay otra hierba como tunas de tierra, se llama peiotl, es*

---

<sup>49</sup> Lozoya, Xola *Sobre la investigación de las plantas psicotrópicos de las antiguas culturas indígenas de México*, México, Estudios de la cultura náhuatl. IHH /UNAM México, 1983, p.93.

*blanca, existe en la parte del norte, los que la comen o beben ven visiones espantosas o risibles. Esta intoxicación dura dos o tres días y luego cesa...*<sup>50</sup>

Durante los siguientes años a partir del inicio de la colonia se incorporaron, por parte de la Inquisición, 90 autos de fe por uso del *péyotl* numerosos autos de fe por uso del *teonanacatl*, el hongo sagrado, y el *ololiuhqui*, las semillas enteogénicas de la trepadora que, aún más que el *péyotl* o el *teonanácatl*, se atrajeron la hostilidad de inquisidores como Hernando Ruiz de Alarcón o Jacinto de la Serna<sup>51</sup>.

### **2.3.2 La participación Wixarika en los movimientos armados**

El inicio del movimiento de independencia fue acogido con esperanza por los wixarikas, ya que veían con optimismo al movimiento por estar en contra del gobierno, que hasta ese momento no había cumplido con cabalidad a las promesas hechas a los nativos de la zona del Nayar.

Sin embargo, para 1850, como consecuencia de la entrada de los españoles, las labores de evangelización de los naturales culminaron con la construcción de templos católicos y destrucción de los principales *callihueyes* o centros ceremoniales *tukipa* en la zona.

En el periodo posterior al supuesto triunfo de los misioneros y la destrucción masiva de templos fue el momento en que surge la figura de Manuel Lozada “el tigre de Álica”, líder regional hijo de madre Cora, y con un talento especial para la estrategia militar, la cual utilizaba como su mayor ventaja frente a los españoles ya que contaba con un profundo conocimiento de la zona. De la mano del mestizo insurgente Manuel Lozada (1828-1873), hacia 1860 estalló la rebelión, denominada guerra de castas del Occidente, en la que logró reunir en una sola causa a los huicholes, al lado de coras, tepehuanes y mestizos, mismos que participaron activamente en el movimiento.

---

<sup>50</sup> Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*. 5ª ed., México, Porrúa, 1999. p. 66.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 87.

Motivos sobran para que dichos indígenas se sumaran al movimiento, sin embargo y por desgracia para los wixarikas, el único beneficio que obtuvieron fue el de la expulsión de los franciscanos, hecho que retrasaría un tiempo la acción de mutilación cultural iniciada por la Iglesia y la corona en conjunto.

Durante los 17 años de independencia bajo el gobierno del Tigre de Álica (1856-1873), se reconstruyeron los centros ceremoniales de tradición prehispánica y se consolidó un complejo ritual que incorpora ciertos elementos del catolicismo popular en una matriz cultural aborígen.

No obstante, el supuesto beneficio obtenido en favor de los wixarikas gracias a la salida de los franciscanos no traería consigo ninguna reacción favorable, ya que los indígenas de esa zona ya habían logrado cierto reconocimiento y protección con la corona española, por medio de la organización y estructura eclesiástica que tenían en la región y, en cambio con las nacientes leyes de reforma quedaban a merced de los ganaderos y hacendados que pretendían sus tierras.

#### **2.4 El inicio del México independiente. Juárez, el presidente indígena**

El inicio de su etapa independiente para la población indígena no fue fácil. La primera generación de políticos mexicanos optó por la opción de absorber a la población indígena en un intento por encuadrar dentro de los parámetros europeos que les consideraba como *estúpidos*, y por lo tanto, se les percibía como un grupo social incapaz para la participación en la política.<sup>52</sup>

Para generar un mejor panorama del México después de la independencia y su periodo de disputa por el poder entre distintos grupos que eran liderados o simpatizaban con los antiguos caudillos líderes de los movimientos liberales o conservadores, debemos tomar en cuenta el aire de incertidumbre que se respiraba por aquellos entonces. La situación en ese momento no era para nada clara, ya que el trabajo de establecer los cimientos de lo que en ese momento se

---

<sup>52</sup> Ferrer Muñoz, Manuel, El poder legislativo en México durante 1822 y la cuestión indígena, *Jurídica anuario del departamento de derecho de la universidad iberoamericana*, México, no. 28, 1998, p. 291.

pretendía consolidar como un nuevo Estado soberano e independiente se presentaban complicados.<sup>53</sup>

En este periodo histórico la figura del jurista de origen zapoteco Benito Juárez es determinante, ya que, analizó la problemática de ese momento y encontró un apoyo en los ideales revolucionarios que habían motivado el movimiento liberal, pero reconocía claramente algunas de las deficiencias del trabajo hecho por el Constituyente, que se culminó en la elaboración de la Constitución de 1857, en la cual existía una clara desigualdad entre los poderes en que se pensaba dividir para su funcionamiento el gobierno del naciente estado mexicano.

La conflictiva vida política que vivía la naciente democracia mexicana después de su independencia, poco tomó en cuenta las necesidades de los pueblos originarios. A pesar de la forma de propiedad de la tierra que se tenía en la zona del Nayar. Bajo las órdenes del presidente Juárez y por medio de las leyes de Reforma, autorizaban la partición de las tierras comunales huicholas para otorgar títulos de propiedad a terratenientes individuales. Sin embargo, no se aplicaron hasta después de 1882, ya con el General Porfirio Díaz en la silla presidencial.

Desde que llegó a la presidencia en el año de 1858, tras un periodo que no fue del todo provechoso para el Estado mexicano bajo el mando del General Antonio López de Santa Anna, Juárez supo cómo utilizar los elementos que le ofrecían el momento y sus circunstancias.

La reacción que se dio tras el triunfo de Juárez desencadenó en levantamientos armados que tuvo que mitigar con una serie de medidas que venían acompañadas del auto otorgamiento de facultades extraordinarias que incluían, entre otras cosas, la suspensión de las garantías individuales, con el argumento de salvar la independencia e integridad del territorio nacional, la forma

---

<sup>53</sup> Rabasa, Emilio, *La Constitución y Dictadura*, 10ª ed., México, Porrúa, 2006, pp. 85-120.

establecida en la Constitución y los principios y leyes de reforma. Estos levantamientos marcarían el inicio del itinerante gobierno Juarista.

La convicción del presidente Juárez de reestructurar una diversidad de elementos en la organización del gobierno mexicano únicamente fue mitigada gracias a su fallecimiento en la ciudad de México en 1872. Con la muerte de Juárez, y después de un breve periodo de gobierno Lerdistista, inicia uno de los capítulos más controvertido de la historia mexicana: el porfiriato.

En esa misma época, los estudios acerca de los Wixarikas comenzaron a llamar la atención de distintos investigadores de diversas ciencias. Entre los investigadores más famosos que visitaron y convivieron con los huicholes figuran el francés León Diguett, el noruego Carl Lumholtz, el checo Ales Hdrlicka y el alemán Konrad Theodor Preuss.<sup>54</sup>

A pesar de las dificultades que tenían que sortear los huicholes, durante el periodo porfirista, el orden regresó a la región y en la última mitad del régimen, entre 1890 y 1910 se emprendieron las primeras investigaciones etnográficas. Lumholtz estudió a los huicholes, Preuss a los coras y Diguett a ambos grupos.

Durante el periodo de 1910 y 1920 a raíz del conflicto revolucionario, no se hizo ningún estudio regional durante 1910 y 1920, ya que ambos pueblos tomaron parte en las escaramuzas revolucionarias. Pero en 1930 Zingg, Henry Bruman, Bodil Christensen, Otto Klineberg y Edwin F. Myers, elaboraron sendos estudios sobre los huicholes. Mayers realizó una excelente serie de fotografías de los huicholes en 1938. En 1932, Ralph Beals y Elsie Clews Parsons hicieron unas entrevistas con entrevistas coras y huicholes en Tepic.<sup>55</sup>

## **2.5 Una nueva etapa a partir de la revolución de 1910**

En el caso mexicano, podemos observar las peculiaridades que presentaban su momento y modo en el que se desarrollaron sus principales movimientos armados, el de la independencia en el siglo XIX y la revolución en el

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>55</sup> Hinton, Thomas, op. cit., p. 120.

XX. Ambos movimientos armados presentaron diversas similitudes entre ellos en los tiempos de posguerra. La idea de un poder centralizado y rígido prevaleció posterior a la revolución, aunque algunos acores políticos de ese tiempo se dijeran en oposición a este modus operandi, y la relación de poderes entre el centro y las demás regiones se daba mediante relaciones de compadrazgo y amistades entre gente de poder en la zona, que comúnmente eran jefes militares del bando ganador, estableciendo una especie de feudo guardando una relación de compromiso y sumisión respecto de la figura que detentaba el poder.

Tal vez en la transición de poder, en ese acto de arrebatarse, esos caudillos y líderes revolucionarios, nunca pensaron el *cómo* es que se iban a lograr esos ideales en los cuales descansa su movimiento, nunca imaginaron la magnitud de la situación que se presentaría al consumarse esa lucha. Cuestiones de este tipo obstaculizaron la consumación en su plenitud de la idea revolucionaria, ya que el ejercicio político se encontró estancado en el terreno del caudillismo.<sup>56</sup>

El tema del ejercicio del poder en una nación que apenas comienza a dar sus primeros intentos organizativos, en el inicio de los 1900, de cómo llevar a cabo ese ejercicio de poder. Desde la gestación del movimiento revolucionario se tenían identificados ciertos problemas o deficiencias dentro de la estructura del gobierno, ya se tenía conocimiento de algunas propuestas por parte de los líderes revolucionarios que tenían como objetivo un cambio dentro de la vida nacional.

Los líderes posrevolucionarios tenían un especial énfasis hacia esa energía, esa tendencia, que concite las voluntades individuales, que una y que domine y en cuya virtud ese orden se declare, se garantice, se realice, y eventualmente, asegure su cumplimiento por la vía compulsiva. A esta energía se le llama "poder". El poder es, entonces, ese principio unitivo, dominativo, que en todo tipo de

---

<sup>56</sup> Medina Peña, Luis, *La invención del sistema político mexicano. Forma de gobierno y gobernabilidad en México en el siglo XIX*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 205-220.



comunidades ha concitado las voluntades individuales hacia la consecución de un fin intencional en común.<sup>57</sup>

En general, existía un consenso en los estados independientes de la época respecto de la idea que surge del planteamiento de la comunidad política estatal. Del variado espectro de comunidades, grupos o tipos de sociedades, que el hombre procrea, la comunidad política estatal es la forma de vida social más perfecta, que los hombres han logrado actuar, históricamente, o poner en la existencia. De ella depende la propia sobrevivencia humana. Sin ella, los hombres se encuentran impedidos de poner en acto el ser social perfectivo en toda su plenitud. Sin ella, los hombres no pueden llegar a ser lo que ya en esencia son, personas. Sin ella, no hay perfección humana posible.<sup>58</sup>

Cuando se consolidaron los estados nacionales como proyectos políticos hegemónicos- en los siglos XIX y XX- seguían existiendo dentro de sus territorios pueblos diversos que se identificaban entre sí y con otros y al mismo tiempo se diferenciaban de otros pueblos. Al crearse los estados nacionales las distintas identidades fueron englobadas en una unidad mayor bajo la noción de identidad nacional. El proyecto político de los estados modernos, entre ellos México, fue la integración de las distintas identidades, para lo cual fueron diseñadas políticas tendientes a la construcción de la identidad nacional.<sup>59</sup>

Para el pueblo Wixarika, los años de violencia después de 1913 desatados por la tensión revolucionaria desgarraron a las comunidades huicholas y causaron un éxodo masivo de huicholes desde sus territorios a ambos lados del río Chapalagana. Durante la Revolución mexicana las comunidades huicholas de Chapalagana estaban desunidas entre ellas, y divididas de sus vecinos orientales, que ya no eran indios sino mestizos.

---

<sup>57</sup> Sáez de Salassa, Josefa, *La participación ciudadana*, 2ª ed., ediciones ciudad Argentina, Argentina, 1999, p.90.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p.89.

<sup>59</sup> Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Informe del diagnóstico sobre el acceso a la justicia para los indígenas en México. Estudio de caso en Oaxaca, proyecto de implementación de las recomendaciones derivadas del diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos en México, México, Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2007, p. 32.

Después, en la revolución mexicana, toda el área montañosa se adhirió a la fracción villista comandada por el general Buelna.<sup>60</sup> Alrededor de 1914, la participación de los huicholes en la revolución mexicana había llegado a su apogeo.<sup>61</sup>

Cuando la revolución terminó en 1917, San Sebastián salió más fuerte, más rico y más anti gobierno que cualquier otra comunidad huichola.

El ataque del gobierno federal contra la iglesia católica en 1926 ayudó a que se unieran los cristeros con los huicholes, quienes ya habían identificado al gobierno como su enemigo. La mayoría de los huicholes de San Sebastián se hicieron cristeros para poder seguir con su resistencia contra el gobierno, al que percibían no le importaba su bienestar. Entre 1927 y 1928 los cristeros de San Sebastián pelearon contra el gobierno federal. Su líder Juan Bautista, fue un inteligente y ambicioso huichol.<sup>62</sup>

La brutalidad del conflicto entre las fuerzas del gobierno y los militantes cristianos provocó otro éxodo masivo de huicholes.

En términos generales, el movimiento revolucionario permitió la defensa de al territorio comunal; en cambio durante la cristiada (1926-1929/1935-1940), la experiencia fue traumática para todos los involucrados, las comunidades se aliaron con distintos bandos y pelearon entre sí. Debido a la violencia, muchas familias huicholas de Jalisco emigraron hacia tierras nayaritas y duranguenses, en donde fundaron nuevas comunidades y, más tarde, ejidos.<sup>63</sup>

## **2.6 El naciente Estado mexicano y el partido oficial**

Desde la promulgación de la Constitución de 1917, el constituyente fue claro al establecer las formas de cómo se debería desarrollar el ejercicio del poder en esta nueva etapa que apenas veía la luz. La división de poderes, su estructura de cada uno de ellos, los periodos, todos esos aspectos fueron abordados en

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>61</sup> Zingg, Robert, op. cit., p. 17.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>63</sup> Neurath, Johannes, "Huicholes...", cit., p. 8.

mayor o menor medida por parte de constituyente. Sin embargo, quedaba un tema en el aire y del cual no se tenía ni antecedentes ni experiencia, la vida democrática por medio de un sistema de partidos. Entendiendo a dichos partidos, en la concepción moderna de democracia, como el medio por el cual se realizaran tareas de mediación y organización así como de la confrontación de ideas en el ámbito democrático-político.<sup>64</sup>

En la condición que se encontraba el país pasado el movimiento revolucionario, en medio de un periodo de agitación social y búsqueda del poder por diferentes grupos, las demandas indígenas se sumaban a diversos sectores sociales que clamaban por mejores condiciones de vida. Eran uno más en la larga lista de pendientes.

## **2.7 El general Lázaro Cárdenas y los indígenas**

El papel que jugó la figura del presidente Cárdenas para la causa indígena representó un progreso en muchos sentidos ya que la intención de Cárdenas en integrar a todos los sectores del país bajo un solo manto nacional abarcó también a la población indígena logrando avances significativos en este rubro. El presidente reconocía la necesidad de este grupo y comprendía que se necesitaba el uso de prácticas diversas a las que se habían recurrido con anterioridad.

La llegada a la presidencia del General Lázaro Cárdenas, ex gobernador de Michoacán, estuvo marcada por una fuerte disputa con Calles ya que los ideales del cardenismo no comulgaban con los del dirigente del PNR. Cárdenas identificaba a lo individual en segundo término respecto de lo colectivo. Instaba a la organización como base de la expresión de los individuos y se presentaba como la única manera en que se podía lograr el movimiento de cambio tan prometido. La importancia del cambio de paradigma en el sexenio de Cárdenas se tradujo en un papel activo por parte del estado como regulador de la economía y una actitud paternalista del gobierno hacia distintos gremios, entre ellos el indígena, en 1936 se funda el departamento de acción social y protección al indígena, una de las

---

<sup>64</sup> Woldenberg, José, Historia mínima... op. cit. p. 90.

primeras instituciones especializadas en atender al sector indígena. Posteriormente en 1937 se organiza el departamento de educación indígena.<sup>65</sup>

Una de las características fundamentales en la estrategia cardenista fue el integrar a grandes gremios, organizaciones, grupos- como el obrero, el agrícola, minero- a un lado de grupos más vulnerables como el indígena además de ser pionero en el terreno de igualdad con la mujer. Sin duda alguna el general Cárdenas ha sido uno de los más grandes ejemplos en la historia de la política mexicana por su manejo de políticas de masas.<sup>66</sup>

Con esa idea clara, el general Cárdenas organizó el primer congreso indigenista interamericano que se llevó a cabo en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán del 14 al 24 de abril en el año de 1940, donde se buscaba trazar la política indigenista, no solo en México, sino, para toda América latina.<sup>67</sup>

Esta visión integracionista del gobierno requirió, para la ejecución de los proyectos destinados a los diferentes grupos étnicos, un organismo con la visión de la promoción y desarrollo de los indígenas de todo el territorio nacional. Fue así que en el año de 1948 se creó el Instituto Nacional Indigenista (INI) con el objetivo de construir nuevas vías de diálogo y trabajo entre el gobierno y los indígenas.

Sin embargo, las acciones gubernamentales encaminadas al desarrollo indígena venían cargadas de ciertos elementos característicos que formaban parte del discurso *de igualdad* que prevalecía en el gobierno mexicano durante la década de los cuarenta. Este discurso había servido como base para la visión integracionista y que se traducía en las políticas gubernamentales enfocadas a los indígenas, las cuales no tomaban en cuenta los rasgos distintivos o problemáticas específicas con las que contaba cada grupo étnico, ya que buscaban crear una identidad nacional homogénea y mestiza.

En aras de lograr esta visión de nación moderna, como a la que aspiraba México en ese entonces, poca fue la preocupación por el respeto de elementos

---

<sup>65</sup> Sandoval Forero, Eduardo Andrés et al., op. cit., p. 51.

<sup>66</sup> Córdova, Arnaldo, *La política de masas del cardenismo*, 18ª ed., México, Sera ediciones, 2006, pp. 76-92.

<sup>67</sup> Sandoval Forero, Eduardo Andrés, et al., op. cit., p. 51.

vitales en la cosmovisión de los indígenas, su forma de organización o la riqueza de su conocimiento, y “en nombre de la igualdad... se les negó a los pueblos indígenas a hablar sus propias lenguas, imponiendo el español como lengua nacional, se les implantaron leyes que no entendían y que no consideraban el contexto cultural de los acusados, se deslegitimó la autoridad de sus instituciones político-religiosas...”<sup>68</sup>

## **2.8 El estanco de la hegemonía partidista, los indígenas, uno más**

Por otro lado, en los años cincuenta y principios de los sesenta durante la gestión presidencial de Adolfo López Mateos, se realizaron obras con el objetivo de enaltecer el nacionalismo bajo esa visión moderna y se construyen numerosos museos con el propósito de ensalzar las culturas indígenas mexicanas del pasado y del presente<sup>69</sup>

Posteriormente con el paso del tiempo, en el estado mexicano se cambia la política integracionista por el indigenismo de asimilación. La etapa de esta transición se empareja con un periodo de crisis en los años 60, que traía consigo una agitación social derivado de diversas acciones gubernamentales en contra de distintos grupos sociales que luchaban por conseguir el reconocimiento, establecimiento y respeto de ciertas prerrogativas y derechos que les eran inherentes.

Durante el sexenio del presidente Luis Echeverría en los años setenta siguiendo con la intención de asimilar a los diferentes pueblos indígenas bajo el mando de una sociedad moderna, se vive la creación de la mayor cantidad de centros de coordinación en la historia del INI<sup>70</sup>

En reacción al posicionamiento integracionista gubernamental, comenzó a crecer una corriente en defensa de la pluralidad y de la diversidad sociocultural, al

---

<sup>68</sup> Hernández Castillo , R. Aída, “La diferencia en debate: la política de identidad en tiempos del PAN”, en Warman, Arturo y Argueta, Arturo (coordinadores), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, UNAM Centro de investigaciones interdisciplinarias en humanidades, ed. Miguel Ángel Porrúa, 1993, p. 232.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>70</sup> Sandoval Forero, Eduardo Andrés et al, *Familia y migración*, México, Universidad autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa, 2013, p. 53.

frente de esta, se colocaron diversos antropólogos que se autodenominaron “críticos”. Sin embargo, los fundamentos de su concepción teórico-política, resultaban románticos, y carecían de peso para sostener sus postulados, esto sumado a la idea separatista que rondaba entre éstos mismos teóricos -de la existencia de dos civilizaciones opuestas: la indígena y la no indígena, también llamada occidental- llevarían a la lucha indígena a un aislamiento de otras luchas sociales. Lo cual tuvo como efecto la desvinculación del movimiento indígena con los demás sectores explotados y oprimidos.<sup>71</sup>

El milagro económico de los 70 comenzó a desdibujarse mientras que la estabilidad social y política se alteró seriamente. En las zonas rurales, a menudo mayoritariamente indígenas, numerosos grupos de campesinos organizados (de manera independiente o semiindependiente) se lanzaron a la invasión de miles de hectáreas, demandando la redistribución de la tierra, precios más justos para sus productos y mejores salarios y condiciones de trabajo para los jornaleros agrícolas.<sup>72</sup>

Por otro lado, en materia indígena, las cosas no marchaban del todo bien. La tendencia integracionista se fue desgastando poco a poco. Durante muchos años, el Estado mexicano intentó integrar a sus pueblos indígenas (de diferentes formas y con distintas perspectivas) con la finalidad de “consolidar” la población de la nación bajo un mismo manto. Sin embargo las deficiencias, que cada vez se hacían más evidentes con el paso de los años, en el modelo de integración terminó erosionado para dar paso a un nuevo paradigma al momento de hacer política en materia indígena.

A partir de los años ochenta se puede observar un cambio en la forma de tomar las decisiones inherentes a los distintos grupos indígenas. La relación entre el estado mexicano y sus etnias y/o grupos indígenas se hizo más compleja, ya no

---

<sup>71</sup> Sánchez, Consuelo, *Los Pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI, 1999, Umbrales de México. Cultura y Sociedad, pp. 91-93.

<sup>72</sup> Anaya Muñoz, Alejandro, *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México: la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, p. 24.

sólo fue unilateral, los indígenas comenzaron a responder al estado con movilizaciones sociales y demandas.<sup>73</sup>

En esa misma década se despierta una conciencia étnica en el sector indígena mexicano, reconociéndose a sí mismos sus atributos como tal y una mayor valoración de los mismos al:

1. Nombrarse con su gentilicio como forma de afirmar su pertenencia a una colectividad determinada.
2. Asumir un pasado común o un proceso histórico compartido.
3. Vincular la tierra con la cultura, no sólo en el sentido de apreciar su significado emocional sino también de asociar la posesión y conservación de sus territorios y recursos con el destino y la continuidad de sus identidades étnicas.
4. Apelar a las mencionadas raíces históricas y culturales de la comunidad para defender sus derecho colectivos y resistir frente a las tendencias privatizadoras e individualistas
5. Asociar el rescate de su cultura con la lucha política.<sup>74</sup>

A pesar de esta efervescencia en el tema indígena en los ochenta, los autores consideran al movimiento indígena como la expresión de un sector social que no sólo se ha negado a desaparecer a través de los siglos, sino que ahora exige, en virtud de su pertenencia, a un grupo étnico, recuperar sus tierras y recursos, recrear su cultura, preservando lenguas y costumbres y participar políticamente en la planeación de su futuro.<sup>75</sup>

En presencia de un partido hegemónico y la ausencia de democracia pluralista y competitiva, la forma de llevar a cabo las acciones de gobierno se limitaba a un estilo casuístico y monetario de gobernar que no sólo terminó por

---

<sup>73</sup> Aragón Andrade, Orlando, *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma al artículo 4º constitucional de 1992.*, México, UMSNH División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 2007. p. 25.

<sup>74</sup> Sánchez, Consuelo, *Los Pueblos indígenas...* cit., p. 85.

<sup>75</sup> Zárate, Margarita, "Apéndice: algunas aproximaciones a los movimientos indígenas" en Warman, Arturo y Argueta, Arturo (coordinadores), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, UNAM Centro de investigaciones interdisciplinarias en humanidades, ed. Miguel Ángel Porrúa, 1993, p. 232.

agotar la hacienda pública y desordenar la administración pública, sino que terminó abriendo una posibilidad de cambio en su concepción.<sup>76</sup>

## **2.9 El inicio de la década de los noventa. La reforma del 4º Constitucional y el levantamiento del Ejército Zapatista para la Liberación Nacional (EZLN)**

Tras el descontento general y el amargo sabor de boca que habría dejado las elecciones presidenciales dónde fue electo el Licenciado Carlos Salinas de Gortari, en los últimos años de su mandato se impulsó la reforma constitucional al artículo 4º constitucional, la cual puede reconocerse como la primera norma constitucional que reconoció la existencia de los pueblos indios de México. Es la primera conquista jurídica de los pueblos originarios del país ya que superó algunas de las ideas más arraigadas en el sistema político y derecho mexicano: la homogeneidad como modelo de nación.<sup>77</sup>

La problemática indígena en México se agudizó a partir de la década de los noventa. Los constantes atropellos por parte de la autoridad en el sur del país, especialmente en Chiapas, con un gran número de personas indígenas además de ser uno de los estados con mayor marginación y pobreza de México fue el escenario donde se gesta y nace el Ejército Zapatista para la Liberación Nacional (EZLN) el 1 de enero de 1994, con el objetivo de lograr un reconocimiento de ciertos derechos colectivos que la sociedad indígena demandaba, ya que el ejercicio político en ese momento, se alejaba cada vez más de la consolidación de ese reconocimiento, acotando la problemática a intereses de sus principales actores políticos, como los temas de la modificación en la tenencia y explotación de las tierras en manos de comunidades indígenas.<sup>78</sup>

Este capítulo protagonizado por el EZLN y el Estado mexicano bajo el mandato del recién electo y ampliamente cuestionado Ernesto Zedillo Ponce de

---

<sup>76</sup> Aguilar Villanueva, Luis F., "Estudio introductorio", en Aguilar Villanueva, Luis F (ed.), *El estudio de las políticas públicas colección antologías de política pública*, primera antología, México, Miguel Ángel Porrúa, 1992, p. 23.

<sup>77</sup> Aragón Andrade, Orlando, *Indigenismo, movimientos y derechos...* cit., p. 32.

<sup>78</sup> Valladares de la Cruz, Laura Raquel, *Democracia y derechos indios en México: la ciudadanía multicultural como modelo de paz*, Revista mexicana de ciencias políticas y sociales, vol. 46, nº 188-9, (consultado el 10 de diciembre del 2015 en <http://goo.gl/2zLWJj>), p. 122.



León, finaliza con la firma de los acuerdos de San Andrés sobre derechos y cultura indígena. Las aspiraciones indígenas finalmente habían encontrado la vía para ser conocidas, y el proyecto de dichos acuerdos, recogía en gran parte la problemática indígena. Los acuerdos prometían una nueva relación (entre el Estado y los pueblos indígenas, la cual) debe superar la tesis del “intergacionismo cultural”. El principal mecanismo para ello es “el reconocimiento como garantía constitucional, del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas (... el cual) se ejercerá en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional.”<sup>79</sup>

En el caso del sector indígena, como muchos otros sectores de la población, en un primer momento sus luchas sociales se tuvieron que agrupar dentro de grandes confederaciones a la par de con otros sectores. En muchas ocasiones, sus demandas eran diversas a las del movimiento indígena y, en ciertos casos hasta contrarias. Sin embargo, esa era la forma de operar del antiguo régimen, donde el gobierno era el que determinaba el tipo de problema a tratar y la fórmula general de solución en función de sus intereses.<sup>80</sup> El gobernar un estado supone una elección de ciertos valores y criterios, ciertos objetivos y medios, ciertas rutas estratégicas de acción, ciertos actores, procedimientos, tiempo e instrumental.<sup>81</sup> Aunque el resultado tras el paso de los años, puso en tela de juicio la capacidad del estado para llevarlo a cabo de la forma en que lo hacía.

Otro rubro que fue modificado con esta transición al pluralismo, fue que sus actores comenzaron a prestar mayor atención a la formación, estructura y funcionamiento del sistema político, al proceso de producción del consenso (proceso electoral, grupos de interés, competencia partidaria, cultura política...), al conflicto y cambio social.<sup>82</sup> Y es que durante más de 70 años no hubo necesidad de realizar ninguna acción para cuidar estos aspectos antes mencionados, ya que

---

<sup>79</sup> Hernández Navarro, Luis y Vera Herrera, Ramón, *Acuerdos sobre derechos y cultura indígena*, México, Era, 1998, pp. 58-59.

<sup>80</sup> Aguilar Villanueva, Luis F., “Estudio introductorio”, op. cit., p. 30.

<sup>81</sup> Aguilar Villanueva, Luis F., “Estudio introductorio”, segunda antología, p. 15.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 16.

el partido hegemónico jugaba en todas las arenas, y todos los participantes surgían del mismo partido.

## 2.10 Política indígena en el nuevo milenio

El modelo constitucional acuñado desde el siglo XIX, establecía las bases para un proyecto de sociedad, Estado y derecho, monocultural, es decir sin distinciones de raza, origen, o pertenencia étnica. En el siglo XXI el estado mexicano rompe con esta tradición e incorpora el principio de la diferencia cultural como uno de sus pilares, por lo tanto la sociedad, el Estado y el derecho, son ahora pluriculturales.<sup>83</sup>

Al hablar de la composición pluricultural del estado mexicano, no es posible generalizar los elementos que forman parte de la identidad de cada grupo étnico que forman parte de esa pluriculturalidad dentro del territorio nacional, ya que en México existen al menos 56 etnias, que cuentan con expresiones propias y que forman parte de su identidad única. Esta situación enriquece las fuentes de desarrollo cultural, social y jurídico del país; pero también dificultan la interrelación interétnica e intercomunal, muchas veces influenciadas por la dispersión territorial, y la disputa por la apropiación y usufructo de los recursos.<sup>84</sup>

La identidad como pueblos indígenas, según la corriente etnicista, se basa en la re-identificación con aquellos elementos materiales, cognitivos y/o afectivos de una cultura propia.<sup>85</sup>

La entrada del nuevo siglo trajo consigo el cambio de colores en el ejecutivo federal. La alternancia partidista que ya era una realidad en distintos estados finalmente había logrado llegar hasta el poder ejecutivo. El candidato del Partido Acción Nacional (PAN), Vicente Fox, logra conseguir el triunfo electoral y rompe

---

<sup>83</sup> Aragón Andrade, Orlando (coord.), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, Fondo editorial Morevallado, 2008, p. 153.

<sup>84</sup> Gómez González, Gerardo y Urbalejo Guerra, Carlos, *Derechos humanos, autonomía y poder local indígena en México (Sus perspectivas ante la globalización)*, Ra Ximhai, enero-abril, año/Vol.2, Número 1 Universidad Autónoma Indígena de México Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. p. 130.

<sup>85</sup> Dietz, Gunther, "Comunidades Indígenas y movimientos étnicos en Mesoamérica: Una revisión bibliográfica", *Revistes catalanes amb Accés Obert, Boletín Americanista*, Cataluña, número 50, 2000, p. 17. (consultado el 12 de diciembre del 2015 en <http://goo.gl/PJ1JzC>)

con una hegemonía partidista de más de 70 años, convirtiéndose para muchos mexicanos en el rostro del cambio que todos anhelaban.

Las promesas de solución para los problemas indígenas fueron parte del discurso durante su campaña, y al lograr el triunfo electoral durante su toma de posesión refrendó su compromiso para terminar con la situación de injusticia y desigualdad en la que se encontraban los pueblos y comunidades indígenas de México, y lograr su inclusión con equidad en el proceso de desarrollo nacional.<sup>86</sup> En sus primeros meses de mandato parecía que no olvidaba lo prometido ya que durante su discurso de presentación del programa nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas 2001-2006, fue muy claro al decir "... es prioridad de mi gobierno construir una nueva relación entre el estado, los pueblos indígenas y la sociedad nacional, fundada en el reconocimiento de la diversidad cultural, en el diálogo entre culturas y en el respeto y asunción de las diferencias."

### **2.10.1 La reforma constitucional del 2001**

En el primer año de gobierno se reactivó la discusión en el Congreso de la Unión acerca de una reforma a la Constitución para el reconocimiento de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas. La discusión acerca de la reforma constitucional en materia indígena del 2001 representaba una oportunidad que nunca se había presentado para un avance en ese rubro, sin embargo el proceso legislativo puso en evidencia los rezagos democráticos de nuestro sistema político actual, destacándose la negativa por parte de los legisladores a recurrir a cualquier tipo de consulta no importando que dicha asunto era de vital importancia para el presente y futuro indígena.<sup>87</sup>

Una de las acciones más trascendentales en materia indígena en el inicio del sexenio fue la reforma constitucional, llamada *reforma indígena*, publicada en

---

<sup>86</sup> Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, Acciones de gobierno para el desarrollo integral de los pueblos indígenas, 2001-2003, comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, México: CDI, 2004, p. 11.

<sup>87</sup> Sánchez, Consuelo, "Autonomía y heteronomía. La reforma conservadora" en Hernández, Rosa Aída y Paz, Sarela (coordinadoras), *El estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, H. Cámara de diputados LIX legislatura, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, 2004, p. 261.

el diario oficial de la federación el 14 de agosto del 2001, la cual adiciona dos párrafos al artículo 1º, se reforma el 2º, se deroga el primer párrafo del 4º, y adiciona un párrafo al 18 y otro al 115 de la constitución.<sup>88</sup>

Dicha reforma reiteraba el reconocimiento a la pluriculturalidad de la Nación y la obligación de autoridades federales, estatales y locales a establecer instituciones y determinar las políticas necesarias a efecto de garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo de sus pueblos y comunidades.<sup>89</sup> Reconociendo también los derechos de los pueblos y comunidades indígenas a la autonomía y a la autodeterminación; así como para establecer las obligaciones de los tres órdenes de gobierno para definir programas y políticas públicas dirigidos a su desarrollo económico y social.<sup>90</sup>

En la misma reforma se incluía una serie de reformas con el fin de iniciar un proceso de adecuación legislativa con el objetivo de modificar once ordenamientos ya existentes en el derecho mexicano, y de igual forma, a la expedición de nuevas leyes que ayudaran al reconocimiento de sus derechos como indígenas.

Esta reforma traería un hecho sin precedentes en la historia de México los pueblos indígenas han hecho uso de los procedimientos legales que ofrece la Constitución para rechazar esta nueva ley. Los recursos de amparo (presentados por personas) y de controversias constitucionales (presentados en este caso por autoridades municipales indígenas) no habían sido utilizadas para impugnar ninguna ley desde la creación de la Constitución en 1917.<sup>91</sup>

Este proceso de reforma no fue bien recibido por el sector indígena, ya que no tomaba en cuenta todo lo vertido en los Acuerdos de San Andrés, y nuevamente dejaba en estado de indefensión en múltiples situaciones al indígena frente al Estado o frente a particulares. Motivo por el cual, distintas organizaciones

---

<sup>88</sup> Diario oficial de la Federación, 14 de agosto del 2001.

<sup>89</sup> Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, Acciones de gobierno... op cit., p. 12.

<sup>90</sup> Bailón Corres, Moisés Jaime, "Derechos indígenas, legislación federal y estatal y presupuestos de egresos: alcances actuales de la reforma constitucional de 2001", en *Derechos Humanos México Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos*, año 10, núm. 23, Enero-Abril 2015, Comisión Nacional de Derechos Humanos en México, p. 15.

<sup>91</sup> Hernández Castillo, R. Aída, op. cit., p. 201.

indígenas presentaron ante el poder judicial federal más de 300 controversias constitucionales en contra del contenido de la reforma.

Lamentablemente para la causa indígena, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), en respuesta a las 339 controversias presentadas, mediante resolución del 6 de septiembre del 2002 pone fin a un proceso que paso por los tres poderes de la nación (ejecutivo, legislativo y finalmente el judicial), dejando sin resolver los derechos de los pueblos indígenas, debido a que ésta se declaró incompetente para revisar las decisiones del legislativo.<sup>92</sup>

### **2.10.2 El paso del INI a la CNDI**

Este fuerte golpe a la causa indígena trató de ser mitigado mediante algunas decisiones del ejecutivo, por ejemplo, el nombramiento de indígenas destacados como titulares de la Dirección del Instituto Nacional Indigenista (INI) y de la Dirección General de Cultural Populares reflejaba la intención del ejecutivo de cambiar el paradigma institucional de los organismos encargados de atender al sector indígena. Posteriormente convocó a la participación indígena mediante la realización de una consulta nacional cuyo propósito fue obtener propuestas de los pueblos, comunidades y organización en torno a la reforma del INI.<sup>93</sup>

Sin embargo, después que el ejecutivo enviará los resultados de dicha consulta a las comisiones de asuntos indígenas de las cámaras de Diputados y Senadores el 15 de octubre de 2002, el resultado de su discusión estuvo muy lejos de las expectativas indígenas ya que se modificó sustancialmente su propuesta dejando de lado todo lo plasmado la consulta.

Posterior a la aprobación de la reforma, se creó la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CNDI) el cual sustituiría al extinto INI como organismo público encargado de

*orientar, coordinar, promover, apoyar, fomentar, dar seguimiento y evaluar los programas, proyectos, estrategias y acciones públicas para el*

---

<sup>92</sup> Sánchez, Consuelo, "autonomía y heteronomía", op. cit., p.261.

<sup>93</sup> Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, Acciones de gobierno... op cit., pp. 12-13.

*desarrollo integral y sustentable de los pueblos y comunidades indígenas de conformidad con el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM). Además contará con la característica de ser un organismo público descentralizado, con personalidad jurídica y patrimonio propios, con autoridad operativa, técnica, presupuestal y administrativa y que no está sectorizado a ninguna dependencia...*<sup>94</sup>

La LVIII Legislatura del Congreso de la Unión se destacó entre otras cosas por su falta de capacidad al momento de tomar en cuenta los factores propios del sector indígena. Dentro de la ciencia del derecho y su producción legislativa, se encuentran factores como pueden ser los contextos jurídicos o fácticos que afectan en diferentes formas y sentidos, sus resultados.

El contexto fáctico comprende a las diversas formaciones sociales, sus fenómenos concretos, las culturas, las formaciones económicas, los sistemas políticos e incluso, la naturaleza y sus diferentes manifestaciones. El contexto jurídico comprende la expresión positiva del derecho, los diversos sistemas normativos, su aplicación, los estudios al respecto y su enseñanza de aprendizaje, destacando de manera convencional los actos y hechos de interés para el derecho y los enfoques que los operadores jurídicos asumen a la hora de entender y sobre su base, practicar el derecho.<sup>95</sup>

El claro contexto fáctico que ofrecen las comunidades indígenas en nuestro país, con sus elementos como la lengua, el territorio, la indumentaria, el estilo de vida, la historia, el sistema económico, la adscripción parental y la participación política son de igual forma, elementos que son usados por la mayoría de los movimientos etnopolíticos contemporáneos dentro del estado mexicano como referencia de identidad en oposición al sector hegemónico.<sup>96</sup>

### **3. La política indígena mexicana en el siglo XXI**

Uno de los más grandes errores dentro del tema indígena dentro de la política es la tendencia a pensar respecto a los diferentes grupos o núcleos que se

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, pp. 12-13.

<sup>95</sup> Piña, Reyna Uriel, *Nuevos litigios judiciales y de género*, 2016, Congreso del estado de Campeche, p.1.

<sup>96</sup> Bartolomé, Miguel Alberto, *op. cit.*, p. 80.

trata de un conjunto de grupos perfectamente diferenciados, cuyos límites y cuya estructura cultural interna pueden ser fácilmente establecidos. En primer lugar, no existen subculturas puras sino que cada uno de los grupos nacionales de alguna manera incorpora elementos de los otros. El indígena más autóctono no deja de tener, dentro de su propia identidad indígena, un gran número de elementos occidentales: su religión, su lengua, su vestimenta, muchos de sus valores y hasta sus formas de organización social, han recibido marcadas influencias españolas.<sup>97</sup>

Es evidente que una cultura no puede ser enjuiciada utilizando como unidad de medida otra cultura. El error de usar un enfoque relativista, que consiste en presentar las culturas como *universos cerrados de experiencia que no remiten a nada más que a sí mismos*, cuando en realidad las diferentes culturas serían manifestaciones múltiples de nuestra común humanidad. Por lo tanto cada cultura cuenta con su valor y su aportación a la humanidad en base a sus rasgos distintivos, resulta muy enriquecedora, si se logra superar este enfoque. Ya que las grandes y verdaderas culturas son un mundo vivo y, aunque lentamente, en continua evolución y desarrollo, pero a la vez que puedan influir positivamente en otras culturas de forma que tanto la cultura occidental como: ...los representantes de las comunidades indígenas deben estar dispuestos a abandonar reglas o principios de comportamiento si, dadas las circunstancias actuales, ellos contribuyen a aumentar su vulnerabilidad.<sup>98</sup>

El reconocimiento de lo establecido por el 2º constitucional, implica también el aspecto de estudio de los derechos, en cuanto valores y, por lo tanto se deben interpretar de manera intercultural (rescatando lo común) o multicultural (separando lo diverso) no como si tuviesen contenidos eternos —derecho natural— o abstractos —universalismo—, de forma que su núcleo esencial sea el resultado de un proceso de diálogo intercultural con salvaguardas a favor de minorías sin que ningún valor pueda quedar fuera de dicho diálogo porque la

---

<sup>97</sup> García Leal, Laura, "Pluralismo legal y derecho indígena", op. cit., p. 74.

<sup>98</sup> Arias López, Boris Wilson, op. cit. pp. 10-11.

voluntad general no está dada sino se va dando.<sup>99</sup>

Este reconocimiento ha sido producto del dialogo y ha tenido como consecuencia la progresiva consolidación de formas de pluralismo jurídico que sancionan a lo que venía siendo una situación de hecho: la pervivencia de los usos y costumbres en la autogestión de numerosas comunidades nativas.<sup>100</sup>

Luego entonces, es necesario encontrar los mecanismos adecuados para que se vaya dando esa llamada voluntad general ya que la problemática étnica no puede encontrar solución al margen de la nación; se requiere de la participación de los indígenas en la política nacional, siendo partícipes de un proyecto que se proponga la reestructuración global de la sociedad.<sup>101</sup>

Ahora bien si pensamos que el Derecho es una estructuración normativa que resulta de un complejo tejido de valores compartidos, de consensos y de prácticas sociales, entonces deberíamos concluir que a diferentes culturas les corresponden diferentes derechos: la multiculturalidad exige el pluralismo jurídico.<sup>102</sup>

### **3.1 Repensar la política a la luz del pluralismo partidario**

Realizando una breve recapitulación de lo ocurrido en el país y sus intentos por llevar a buen puerto las acciones gubernamentales que eran requeridas en su momento, su desenlace y por último sus resultados, obligaron a cambiar la forma en que se tomaban las decisiones. El plan debía de cambiar en su rumbo y contenido. El fin de la etapa hegemónica de un partido político que abrió sus puertas a la democracia (alternancia) partidista impulsó ese replanteamiento.

El nuevo plan que se sugería, pretendía significar racionalidad de gestión y universalidad del consenso. Por ello se inspiraba en un conjunto de valoraciones

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>100</sup> García Leal, Laura, "Pluralismo legal y derecho indígena", op. cit. p. 76.

<sup>101</sup> Sánchez, Consuelo, Los Pueblos indígenas...op. cit., p. 106.

<sup>102</sup> García Leal, Laura, "Pluralismo legal y derecho indígena", op. cit. p. 75.



más o menos coherentemente ordenado, cuyo fundamento quería encontrarse en una (La) interpretación de la historia-cultural nacional.<sup>103</sup>

La democracia es condición de entrada, necesaria, pero no suficiente para la corrección de las políticas públicas. Exige e inspira el trabajo de análisis y diseño de las políticas, no lo sustituye. Pide además rendimiento de cuentas, sin dejar impunes las decisiones erróneas y nocivas, y sustituye a los legisladores y gobernantes ineptos. Sobre todo, por su dinámica de discusión, elección y revisión de las decisiones públicas, es un proceso de aprendizaje colectivo permanente. Aumenta la probabilidad del buen gobierno, de políticas idóneas y gestión eficiente, en la medida en que, por la pluralidad y debate de sus enfoques y propuestas, despierta nuevas ideas y empresas. En el fondo, supone o exige una homogeneidad inducida o convencida en el nivel político-Ideológico.<sup>104</sup>

El nuevo patrón de *policy making* modifica las reglas (escritas o no), procedimientos (formales o no), expectativas (legales o no), concepciones (meduradas o desmeduradas) de la relación entre sociedad y gobierno. En el fondo, se redefinen los límites del ámbito político y el ámbito privado; se reevalúa cuáles asuntos alcanzan el rango de interés público y de agenda de gobierno, y cuáles asuntos son de naturaleza privada a desahogar dentro del perímetro de las interacciones libres particulares. Finalmente, existe pues, una tendencia a saber que es público y qué es privado, y por lo tanto a quien compete cada competencia.<sup>105</sup>

La restauración de la naturaleza pública de las políticas del gobierno es una aspiración permanente en contra del diseño de políticas que terminaron por ser influidas, determinadas o capturadas por poderosos grupos de interés con demandas y utilidades exclusivas.<sup>106</sup>

En el nuevo paradigma las decisiones públicas se nutren también de diálogos, argumentos, polémicas, transacciones, acuerdos, accesibles y visibles,

---

<sup>103</sup> Aguilar Villanueva, Luis F., "Estudio introductorio" op. cit., p. 25.

<sup>104</sup> *Ibidem*, pp. 23-26.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 34.

en los cuales los ciudadanos realizan sus libertades públicas de expresión, manifestación, reunión, opinión, asociación, prensa. Este estilo de decidir únicamente puede florecer en ambientes o arenas donde exista una verdadera democracia representativa y participativa. Pero su transición no puede solo sustentarse en una democracia representativa y participativa, requiere de una opinión pública vigilante y activa, el uso de la razón y rendimientos de cuentas, pero, sobre todo, leyes y arbitraje imparciales, observancia puntillosa de la legalidad, ampliación de las oportunidades y los canales de acceso a individuos y grupos marginados para participar en el diseño e implementación de las políticas, cultura de la pluralidad y tolerancia.<sup>107</sup>

### **3.2 La necesidad de la incorporación de nuevos elementos en la elaboración de políticas públicas en materia indígena**

Una vez expuestos los elementos que se han tomado en cuenta, la forma en la que se entrelazan entre ellos, sus límites y algunas de sus carencias en el proceso de formación de políticas públicas, se está en condiciones de puntualizar ciertos aspectos que se deben, hoy en día, incluir en este proceso. La variedad de problemas sugiere una variedad de soluciones. Pero, se debe de tener mucho cuidado en el momento inicial de identificar el problema como tal.

Un problema, es decir, un hecho calificado como problema,... cristaliza toda una historia cultural; es resultado de una cadena causal compleja de factores sociales y también resultado de la evolución de las percepciones y valoraciones de una sociedad. En consecuencia, el problema que una política quiere resolver implica y exige conocer el entorno socioeconómico y cultural del que forma parte, por el que existe y está determinado, así como el proceso histórico del que es efecto y el momento de su tendencia.<sup>108</sup>

Distintos estudios relacionados con la administración de justicia en diversos grupos étnicos revelan una tendencia hacia el consenso antes que al castigo. Ello

---

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 49.

se debe principalmente a su cosmovisión, que desconoce esferas exclusivamente jurídicas.<sup>109</sup>

En la historia política mexicana encontramos etapas donde los factores que influían en la toma de decisiones resultaban una incógnita para cualquiera que no fuere el titular del ejecutivo o su gente de confianza. Se podía suponer que factores como la estructura económica, el conflicto de las clases, el juego interno de los grupos de interés, el comportamiento del entorno social o cultural del sistema político, eran los factores más socorridos para dar enteramente cuenta de por qué los gobiernos decidían de la manera en que lo hacían.<sup>110</sup>

### **3.3 La política Wixarika y el papel del *Lophophora Williamsii***

La capacidad de asimilación a distintos factores que han modificado su forma de vida es un rasgo distintivo de éste grupo originario. La práctica de ceremonias de forma cíclica, viene a formar una parte fundamental de la vida de los wixarikas, siendo reconocidas estas como parte fundamental en la vida y desempeño como comunidad, además de lo que toca al uso y distribución del poder. Cabe destacar que las ceremonias de mayor importancia giran en torno al *Lophophora Williamsii*.

Sin duda alguna, el encontrar un equilibrio ente la contradicción que establecen las fuerzas que empujan hacia una comunidad internacional con una cultura homogénea, y la voluntad de muchos pueblos, como el Wixarika, de mantener sus identidades propias y culturas locales, es uno de los principales desafíos de nuestro tiempo y del comienzo del milenio que se avecina.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Rodrigues Pinto, Simone y Domínguez Ávila Carlos Federico, "Sociedades plurales, multiculturales... op. cit. p. 64.

<sup>110</sup> Aguilar Villanueva, Luis F., "Estudio introductorio" segunda antología, p. 16.

<sup>111</sup> Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, editorial Paidós Mexicana S. A. y Facultad de filosofía y letras de la universidad nacional autónoma de México, 1999, p. 31.



Foto 1.3. Ofrendas y peyote, Wirikuta, desierto de San Luís Potosí, mayo del 2016. (Carla Cases)

En contraste a la naturaleza del poder político estatal, que requiere el uso de la fuerza para lograr sus fines. El poder político Wixarika encuentra su esencia en el polo opuesto de la fuerza, la autoridad moral. Los funcionarios dentro de ésta organización política de corte indígena gozan de un elevado estatus que les otorga una mayor autoridad moral. A mayor autoridad, menos fuerza y mayor perfección del poder. De ahí que, si la esencia del poder está en ese elemento moral que es la autoridad, mediante la cual se logra la obediencia, es en los motivos de la obediencia a la autoridad, donde vamos a encontrar la raíz de lo que la autoridad sea.<sup>112</sup>

Hay una respuesta fundamental de los huicholes a todos los eventos importantes, tanto prehispánicos como coloniales. Estos acontecimientos por ejemplo los que alteran significativamente la subsistencia, el patrón de asentamiento la organización política, son sacrificados por la explicación mítica y se repiten perpetuamente en las ceremonias. En el universo huichol, la historia como la conocemos nosotros se ha suspendido por la realización de la ceremonias dedicadas a honrar a los antepasados que tienen vida eterna.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Sáez de Salassa, Josefa, La participación ciudadana, op. cit., p. 94.

<sup>113</sup> Torres, José de Jesús, El hostigamiento a “el costumbre huichol”, op. cit. p. 22.

A pesar del patrón de asentamiento disperso, los huicholes cuentan con organizaciones comunitarias estables y complejas que han sobrevivido desde la ocupación española hasta la fecha. En el inicio del auge minero durante el periodo del virreinal dio inicio a la construcción de enormes haciendas como unidades productivas- en contraposición a los *tukipa*<sup>114</sup> de los *Wixarika*- varios de los indígenas nayaritas se convirtieron en trabajadores de las minas y peones en las haciendas, con lo que la pacificación-conversión fue más fructífera para el objetivo español, y con ello pasar a un sistema de explotación capitalista, lo que a su vez conlleva a la mutilación de la cultura.<sup>115</sup>

No obstante, el pueblo *Wixarika* aun cuenta con una estructura política interna que es diferente a la estatal. El órgano político más importante es la asamblea comunal, que se reúne al menos cuatro veces al año. La responsabilidad de los líderes o jefes de cada comunidad o rancho es acudir a dichas asambleas. La asistencia es obligatoria para los jefes de rancho, al igual que para los hombres y mujeres solteros. La asamblea se reúne para cumplir y discutir, entre otras cosas, las siguientes funciones: ratificación de la distribución de los cargos en cada templo, nombrar comisiones, convocar faenas, discutir asuntos políticos y económicos, y resolver conflictos de toda índole, ya sea de carácter interno o en conflictos o tratos con mestizos o no indígenas.

El sistema de cargos es presidido por la figura del consejo de ancianos (*los kawiterutsixi*). Estos cargos, especialmente algunos que tienen el carácter de vitalicios, son reservados a las personas más destacadas entre los adultos mayores; generalmente se trata de chamanes (*mara'akate* o *marak'ame*: "los que saben soñar", y encargados de llevar las ceremonias que tienen que ver con el *Lophophora Williamsii*) quienes han ocupado con anterioridad varios de los cargos importantes; ellos son conocedores de la historia mitológica, además de consultar a los antepasados y ancestros deificados durante sus experiencias oníricas.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> Centro ceremonial huichol que son base de la organización social-religiosa-productiva. También le llaman así al lugar donde hacen los huicholes sus ceremonias rituales, éste es el nombre primitivo en su lengua.

<sup>115</sup> Torres, José de Jesús, *El hostigamiento a "el costumbre huichol"*, op. cit. p. 48.

<sup>116</sup> Neurath, Johannes, "*Huicholes...*" cit., p. 12.

En las cabeceras de las comunidades (*Tuapuire* o Santa Catarina *Cuexcomatitlán*, *Wautla* o San Sebastián *Teponahuastlán*, *Tutsipa* o Tuxpan de Bolaños, *Tateike* o San Andrés *Cohamiata*, *Xatsitsare* o Guadalupe Ocotlán) se encuentran edificios públicos denominados Casa Real, que son la sede de una jerarquía cívico-religiosa encabezada por el *tatuwani* o “gobernador tradicional”. Los miembros de este gobierno tradicional-gobernador primero y segundo, juez, alguacil, capitán, comisarios y topiles...Además de atender asuntos comunitarios, las autoridades tradicionales cumplen funciones religiosas...<sup>117</sup>

Para poder estudiar la parte de la política que toca el tema de la distribución, uso y ejercicio del poder así como la forma en la que toman las decisiones sobre las necesidades primarias de la comunidad, uno de los primeros pasos debería ser el estudiar el sistema de cargos que tienen, y sobre todo, la forma en que conciben y desempeñan dicho cargo. En términos generales, las personas que llegan a ocupar algún cargo se manejan con rectitud y honestidad. Uno de los motivos puede ser, el hecho que el desempeño del cargo no representa ningún beneficio económico, en ocasiones hasta representa gasto para el titular.

La forma en cómo se toman las decisiones para establecer qué aspectos son los de mayor importancia y vitalidad para el pueblo Wixarika, cuál es la manera en que se distribuye, usa y se lleva a cabo el ejercicio del poder son aspectos de la política Wixarika que difieren con la cosmovisión occidental. Un buen inicio sería tratar de descifrar o establecer que quiere decir ser “persona” en el contexto de este pueblo. Para ello hace falta tomar distancia con respecto a muchas de las nociones que privan en nuestro mundo occidental y que la arrogancia de la razón ilustrada nos ha hecho mirar como las únicas valiosas. Contraponer la idea del sujeto que ha marcado el pensamiento europeo una noción distinta de persona no es nada nuevo.

Pensar la noción de persona para un grupo indígena asentado en lo que fueran territorios de la antigua Mesoamérica nos lleva de primera instancia a las reflexiones en torno al isomorfismo cuerpo-cosmos que se ha estudiado para varios grupos de una misma región. Según esta concepción el cuerpo es un microcosmos y el mundo es un macrocuerpo. La reflexión nos obliga a profundizar en la geografía de la región y en los relatos cosmogónicos que ofrecen los huicholes para dar cuenta de ella.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> *Idem.*

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 19.

Para una mejor valoración de lo que se refiere al individuo a los ojos indígenas, se puede echar mano, con mucho cuidado, de la concepción aristotélica del bien común, donde se le da una supremacía axiológica a lo colectivo sobre lo individual. Tratando de imitar el llamado orden cósmico, donde importa más el todo que la parte.<sup>119</sup>

En este sentido, se puede afirmar que los miembros de otra cultura también pueden tener maneras diferentes de concebir la relación entre el individuo y la sociedad, así como las obligaciones políticas de la persona con su comunidad.<sup>120</sup>

Otro de los aspectos que difieren entre las concepciones occidentales y la Wixarika es el estricto sentido que le dan a la propiedad de la tierra. Ésta no es privada. La tierra es comunal y no puede ser comprada o vendida; un individuo tiene derecho a usar un terreno tanto tiempo como lo trabaje, después de lo cual éste regresa a la comunidad. En lo que refiere al derecho de sucesión dentro de la comunidad, se reconoce derecho de herencia para las huertas, viviendas, animales y otros bienes que son de propiedad privada de hombres y mujeres. La gente de fuera puede rentar tierra a la comunidad, pero los indios ven estos arreglos con recelo.<sup>121</sup>

En tiempos más recientes, su organización interna no ha sido suficiente para atender problemáticas que se extienden fuera de sus fronteras, pero que tocan directamente a su modo de vida, Por esa razón y para articular las políticas comunitarias con las organizaciones no gubernamentales y con las diferentes instancias del gobierno, y así llevar a cabo proyectos productivos y culturales de toda índole, se fundó la Unión de Comunidades Huicholas de Jalisco (UCIH-Jal).<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> Rovetta Klyver, Fernando, op. cit. p. 1.

<sup>120</sup> Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., p. 38.

<sup>121</sup> Hinton, Thomas B. op. cit., p. 85.

<sup>122</sup> Neurath, Johannes, "*Huicholes...*" cit., p. 9.

## CAPÍTULO II

### DERECHO

#### 1. Legislación Nacional en torno al *Lophophora Williamsii*

El tema de los derechos de los indígenas en un país con la composición de su población como la que tiene México no es un tópico que se debe de tomar a la ligera. Según el último censo de población realizado en el 2010 por el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) existen más de 104.7 millones de mexicanos, de los cuales, tomando en cuenta los criterios establecidos para determinar si una persona puede ser considerada como indígena (la lengua y el criterio de autoadscripción) nos arroja la cantidad de 15.7 millones de habitantes con estas características.<sup>123</sup>

A pesar de la llamada reforma indígena del 2001 que obligaba a las entidades federativas a adecuar sus ordenamientos a lo estipulado por la CPEUM y sus nuevos parámetros de acción y reconocimiento el derecho positivo mexicano ha avanzado muy poco. Casi un tercio de las entidades siguen teniendo pendiente el cumplimiento del mandato del 14 de agosto del 2001. Con casi trescientos ordenamientos en el ámbito federal sólo 55 disposiciones tienen alguna consideración del tema indígena.

La legislación nacional y algunos instrumentos de carácter internacional en el que México es parte, reconocen la existencia de derechos humanos, individuales y colectivos: los conocidos derechos civiles y políticos; y los de las colectividades, comunidades y pueblos indígenas que abarcan también, derechos económicos, sociales, culturales y ambientales. Los indígenas en México han sido

---

<sup>123</sup> Datos del programa especial de los pueblos indígenas 2014-2018, Diario oficial de la federación, 30 de abril del 2014, e instituto Nacional de Estadística y Geografía, Censo de población y vivienda 2010, en Bailón Corres, Moisés Jaime, "Derechos indígenas, legislación federal y estatal y presupuestos de egresos: alcances actuales de la reforma constitucional de 2001", en *Derechos Humanos México Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos*, año 10, núm. 23, Enero-Abril 2015, Comisión Nacional de Derechos Humanos en México, p. 16.



y siguen siendo víctimas de la violación de ambas categorías de derechos: individuales y colectivos.<sup>124</sup>

Hasta antes del inicio del nuevo milenio los pueblos indígenas en México no habían encontrado en la constitución el reconocimiento y una ubicación jurídico-legal que le diera sustento y continuidad a las acciones del Estado en este rubro, al margen de la cambiante voluntad del ejecutivo, la preocupación gubernamental para encontrar modelos de atención a los pueblos indígenas ha sido, si bien insuficiente en su concepción y esfuerzos, constante.<sup>125</sup>

Identificamos dos momentos cruciales en el inicio del nuevo milenio de la causa indígena la reforma del 2001, dónde se les reconocen derechos y facultades en distintos ámbitos y además, en base al contenido de la reforma se le exige a los gobiernos de los estados a adecuar sus constituciones y demás ordenamientos que tengan que ver con el tema indígena; de igual manera, la reforma del 2011 en materia de derechos humanos, que modifica y adiciona el contenido del artículo primero constitucional, agregando al llamado bloque de constitucionalidad, todos los tratados internacionales en la materia en los cuales México sea parte. A partir de estas reformas, las reglas para el trato con los indígenas han estado en constante construcción.

### **1.1 Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos**

El camino hacia el reconocimiento y respeto por los pueblos originarios no ha sido sencillo, ya que hasta la década de los 90's, no obstante que México es un país con una población significativa de raíz indígena, no se les mencionaba o protegía por ningún ordenamiento legal hasta el momento. El hecho de hacer llegar hasta la norma fundamental en el ordenamiento jurídico de nuestro país, es un gran avance, pero aún queda mucho por hacer. La falta de legislaciones secundarias respecto de diversos temas que tienen que ver con la problemática

---

<sup>124</sup> Stavenhagen, Rodolfo, *Los pueblos indígenas ante la neocolonización*, Conferencia pronunciada ante la Comisión de Asuntos Indígenas del Senado de la República, 12 de agosto de 2013., En el volcán insurgente, México, 2013. (consultado el 23 de enero del 2016 en <http://goo.gl/GiYF8j>)

<sup>125</sup> Del Val, José, "Un nuevo gobierno: una nueva relación entre el Estado y los pueblos Indígenas de México", *Bien común y gobierno*, México, año 6, número 65, abril 2000, p. 29.

indígena aunado a la falta de aplicación de las normas existentes, hace notorio que el camino a recorrer es aún muy largo.

En este apartado revisaremos los dos primeros artículos de la CPEUM ya que consideramos que son los que más relevancia tienen para la causa indígena, y en específico para la población wixarika.

Artículo 1o. En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece.

... Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. En consecuencia, el Estado deberá prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos, en los términos que establezca la ley.

Además del reconocimiento que estaba plasmado en la CPEUM desde el 2001 en favor de la población indígena en el país, gracias a la reforma del 2011 en materia de derechos humanos, el estado mexicano, cuenta dentro de su derecho positivo vigente con las contribuciones, definiciones, recomendaciones y experiencias que recogieron en su tiempo los distintos ordenamientos internacionales que tocaban el tema indígena, enriqueciendo así las fuentes legislativas que tienen a su alcance las diferentes autoridades en sus respectivos ámbitos. Se establece una obligación entre la federación y los estados en relación con la protección, promoción, respeto y garantía de los derechos humanos. Por último, también establece el deber de prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos, en los términos que establezca la ley.

Artículo 2o. La Nación Mexicana es única e indivisible.

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

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental

para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

El reconocimiento por parte del estado mexicano a sus pueblos indígenas que la conforman como una nación pluricultural, tomando en cuenta las distintas realidades que viven cada uno de ellos, contempla también el hecho que muchos han perdido una parte de su identidad como tal, representa un gran avance en la materia de derechos indígenas en nuestro país.

El criterio que ha establecido la SCJN, respecto a la autoadscripción, dice que ésta puede ser ejercitada por cualquier persona, siempre y cuando se acredite o reconozca como indígena. Sin embargo, aún no se ha logrado establecer criterios uniformes y claros entre los operadores del sistema de justicia mexicano en cuanto al conocimiento de la identidad indígena, por lo tanto, es probable que se abra la puerta a una diversidad de conductas que desvirtúen la esencia de dicho reconocimiento, al ser una opción que pueda ser usada por personas ajenas a dichos grupos y que pretenden gozar de prerrogativas propias de los indígenas.

La constitución política de los estados unidos mexicanos, a partir de las reformas del 2001, define la comunidad indígena en los siguientes términos: Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentada en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

Una primera cuestión que se debería dilucidar es si es correcto incluir a las comunidades indígenas como sujetos de derecho junto con los pueblos indígenas, pues entre ambos existe una relación de generalidad a particularidad, donde la comunidad queda como incluida dentro del pueblo y éste se estructura basándose en aquella.<sup>126</sup>

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en

---

<sup>126</sup> Zolla, Carlos y Zolla Márquez, Emiliano, *Los pueblos indígenas en México: 100 preguntas*, México, UNAM, Programa universitario México. Nación multicultural, Pluralidad cultural en México, No. 1, 2011, p. 26.

cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

A. 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:

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.<sup>127</sup>

El techo que se le pone a la aplicación de sistemas normativos de carácter interno en las diferentes comunidades son los principios generales de la CPEUM, los derechos humanos, así como la dignidad e integridad de las mujeres. En la práctica los funcionarios encargados de la impartición de justicia encuentran en dichas conductas y casos, situaciones que van más allá, y rebasan, lo establecido en el sistema normativo interno en materia indígena. Por lo tanto, desde el 2011, también se debe de realizar un análisis a los convenios de carácter internacional que contengan disposiciones que beneficien a este sector de la población. Sin embargo, en ocasiones, siguen siendo insuficiente para el juzgador en su tarea de valorar los elementos constitutivos de ciertas conductas que a la luz de la concepción occidentalizada es imposible comprender.

...III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando que las mujeres y los hombres indígenas disfrutarán y ejercerán su derecho de votar y ser votados en condiciones de igualdad; así como a acceder y desempeñar los cargos públicos y de elección popular para los que hayan sido electos o designados, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados. En ningún caso las prácticas comunitarias podrán limitar los derechos político electorales de los y las ciudadanas en la elección de sus autoridades municipales.

---

<sup>127</sup> CPEUM, art. 2.

La fracción tercera toca un tema elemental en la vida de cualquier persona o grupo, sea(n) o no vulnerable(s), y se refiere a la elección de sus autoridades. En principio, no debería de representar mayor problema en el proceso de aplicación, ya que en dicha fracción dice textualmente que la elección de sus representantes o autoridades quedaría sujeta a las normas, procedimientos y prácticas que se les dé un carácter tradicional siempre y cuando se respete el pacto federal y la soberanía de los estados.

El caso de la comunidad indígena de Cherán en el estado de Michoacán es un claro ejemplo del reto que representa el llevar a cabo el contenido de este artículo, ya que se tuvo que recurrir a las autoridades federales para exigir su cumplimiento, que en algún momento se les vio truncado por autoridades municipales y estatales. La autodeterminación reconocida por la CPEUM es base de la demanda sobre nuevas formas con que el Estado nacional debe reconocer y garantizar la subsistencia y desarrollo de estas colectividades socioculturales — de antigua raíz histórica— como una realidad político-jurídica.

... B. La Federación, los Estados 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.

Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades, tienen la obligación de:

... III. Asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud mediante la ampliación de la cobertura del sistema nacional, aprovechando debidamente la medicina tradicional, así como apoyar la nutrición de los indígenas mediante programas de alimentación, en especial para la población infantil.

IX. Consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los estatales y municipales y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen.<sup>128</sup>

De acuerdo con el contenido del citado apartado B, los indígenas no decidirían y controlarían con libertad su propio desarrollo, sino que quedarían

---

<sup>128</sup> Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 2. (consultado en <http://goo.gl/RyD0Pm> el 29 de mayo del 2016)

supeditados más que nunca a la voluntad de los gobiernos de la federación, los estados y aun de los municipios.<sup>129</sup>

En lo que se refiere a la fracción IX, es innegable el pluralismo cultural que existe en México por desgracia ha sido sistemáticamente ignorado en el diseño de los proyectos nacionales de desarrollo. O como ha mencionado en distintas obras Guillermo Bonfil, *no ha sido ignorado, sino ha sido percibido y calificado como un obstáculo- a veces, el mayor obstáculo para la instrumentación y el buen éxito de los programas de desarrollo...*; ya que el único proyecto de desarrollo posible, el único válido, y el único justo en sociedades pluriculturales, es el que propicie y estimule el desarrollo de cada una de las culturas que están presentes en las sociedades nacionales.<sup>130</sup>

Cualquier programa de desarrollo es un producto cultural, surge como un propósito de avance a partir de un contexto cultural específico y particular y está indisolublemente ligado a éste; no hay desarrollo en abstracto, como no hay progreso en abstracto: siempre son aspiraciones históricas referidas a una situación, a una sociedad y a un momento dado.<sup>131</sup>

## 1.2 Código penal federal

La problemática del *Lophophora Williamsii*, o peyote dentro del derecho nacional comienza por el lugar donde se hacer referencia al mismo, ya que el código penal federal lo reconoce como narcótico, y se remite a la Ley general de salud para conocer qué tipo de sustancia es en específico. Cabe destacar que dicha ley sanitaria tiene más de 30 años desde su elaboración hasta la fecha, luego entonces, carece de actualizaciones y adecuaciones que debería de tener de acuerdo a los avances científicos que ha tenido la ciencia, por lo tanto, en lo que se refiere al peyote existe pues, un atraso en cuanto a conocimiento médico-químico respecto a su composición química y por lo tanto de sus efectos.

---

<sup>129</sup> Sánchez, Consuelo, Autonomía y heteronomía... cit., p. 263.

<sup>130</sup> Bonfil Batalla, Guillermo, "Las culturas autónomas", *México Indígena*, México, Nueva época, número 1, octubre de 1989, p. 12.

<sup>131</sup> *Idem*.

## CÓDIGO PENAL FEDERAL

### TÍTULO SÉPTIMO

#### Delitos Contra la Salud

#### CAPÍTULO I

De la producción, tenencia, tráfico, proselitismo y otros actos en materia de narcóticos.

Artículo 193.- Se consideran narcóticos a los estupefacientes, psicotrópicos y demás sustancias o vegetales que determinen la Ley General de Salud, los convenios y tratados internacionales de observancia obligatoria en México y los que señalen las demás disposiciones legales aplicables en la materia. Para los efectos de este capítulo, son punibles las conductas que se relacionan con los estupefacientes, psicotrópicos y demás sustancias previstos en los artículos 237, 245, fracciones I, II, y III y 248 de la Ley General de Salud, que constituyen un problema grave para la salud pública.

El juzgador, al individualizar la pena o la medida de seguridad a imponer por la comisión de algún delito previsto en este capítulo, tomará en cuenta, además de lo establecido en los artículos 51 y 52, la cantidad y la especie de narcótico de que se trate, así como la menor o mayor lesión o puesta en peligro de la salud pública y las condiciones personales del autor o partícipe del hecho o la reincidencia en su caso.

En la última parte del artículo 193 se enuncian una serie de circunstancias que pueden servir al juez de atenuantes a la hora de valorar la pena o medida de seguridad respecto de una conducta delictiva. La cantidad, especie, el grado de lesión o magnitud de afectación a la salud pública además de las condiciones personales del autor.

Artículo 195 bis.- Cuando por las circunstancias del hecho la posesión de alguno de los narcóticos señalados en el artículo 193, sin la autorización a que se refiere la Ley General de Salud, no pueda considerarse destinada a realizar alguna de las conductas a que se refiere el artículo 194, se aplicará pena de cuatro a siete años seis meses de prisión y de cincuenta a ciento cincuenta días multa.

El Ministerio Público Federal no procederá penalmente por este delito en contra de la persona que posea:

....II. Peyote u hongos alucinógenos, cuando por la cantidad y circunstancias del caso pueda presumirse que serán utilizados en las ceremonias, usos y costumbres de los pueblos y comunidades indígenas, así reconocidos por sus autoridades propias.

Estas líneas que forman parte del artículo 195 bis son reflejo de la realidad legislativa que cubre el uso del cactus y su falta de precisión. La vaguedad y

obscuridad de los términos a que se refiere el artículo son bastas, ya que no se estipula la cantidad ni circunstancias en específico de, dejando a juicio y árbitro del ministerio público que haya conocido de la detención, la clasificación del mismo. Con estas facultades que se le otorgan al ministerio público al momento de iniciar la carpeta de investigación o no, correspondiente al caso específico que se refiere la fracción segunda del 195 bis, no cuenta con un parámetro suficiente y bien delimitado de que circunstancias deben tomarse a la hora de valorar el hecho, ya que éste debe fundar y motivar su actuación en base a valoraciones personales y no en base a la ley de la materia debido a la deficiente redacción del artículo, que no establece claramente las relaciones de hecho en circunstancias de: Qué?, Cómo?, Cuándo?, Dónde?, Con qué?, Quién?, necesarios al momento de fundar y motivar sus actos como autoridad, tal y como lo establece el artículo 52 del mismo ordenamiento legal.

Para efectos de la aplicación de sanciones el código penal nacional en su título tercero, capítulo primero en los artículos 51 y 52, ambos artículos hacen mención de manera general a los casos donde se ven involucrados personas indígenas, debiendo considerar sus usos y costumbres de los pueblos y comunidades a los que pertenezcan.

Artículo 51.- Dentro de los límites fijados por la ley, los jueces y tribunales aplicarán las sanciones establecidas para cada delito, teniendo en cuenta las circunstancias exteriores de ejecución y las peculiares del delincuente; particularmente cuando se trate de indígenas se considerarán los usos y costumbres de los pueblos y comunidades a los que pertenezcan...

Artículo 52.- El juez fijará las penas y medidas de seguridad que estime justas y procedentes dentro de los límites señalados para cada delito, con base en la gravedad del ilícito y el grado de culpabilidad del agente, teniendo en cuenta:

I.- La magnitud del daño causado al bien jurídico o del peligro a que hubiere sido expuesto;

II.- La naturaleza de la acción u omisión y de los medios empleados para ejecutarla;

III.- Las circunstancias de tiempo, lugar, modo u ocasión del hecho realizado;

IV.- La forma y grado de intervención del agente en la comisión del delito, así como su calidad y la de la víctima u ofendido;

V.- La edad, la educación, la ilustración, las costumbres, las condiciones sociales y económicas del sujeto, así como los motivos que lo impulsaron o determinaron a delinquir. Cuando el procesado perteneciere a algún pueblo



o comunidad indígena, se tomarán en cuenta, además, sus usos y costumbres;

Artículo 198.- Al que dedicándose como actividad principal a las labores propias del campo, siembre, cultivo o coseche plantas de marihuana, amapola, hongos alucinógenos, peyote o cualquier otro vegetal que produzca efectos similares, por cuenta propia, o con financiamiento de terceros, cuando en él concurren escasa instrucción y extrema necesidad económica, se le impondrá prisión de uno a seis años.

En su artículo 198, nuevamente se expresa el desconocimiento acerca del peyote ya que éste dice, "...al que dedicándose como actividad principal a las labores propias del campo, *siembre, cultive o coseche* plantas de marihuana, amapola, hongos alucinógenos, *peyote o cualquier otro vegetal que produzca efectos similares...*". Claramente existe una ignorancia por parte del legislador, ya que, atribuye efectos similares a sustancias como hongos, marihuana y peyote. En estos casos, donde el especialista en derecho carece del conocimiento necesario para poder tratar cierto tema, es donde se debe acudir a peritos especialistas que puedan emitir un dictamen que arroje los datos necesarios para una mejor comprensión del tema en cuestión.

Artículo 199.- El Ministerio Público o la autoridad judicial del conocimiento, tan pronto conozca que una persona relacionada con algún procedimiento por los delitos previstos en los artículos 195 o 195 bis, es farmacodependiente, deberá informar de inmediato y, en su caso, dar intervención a las autoridades sanitarias competentes, para los efectos del tratamiento que corresponda.

En todo centro de reclusión se prestarán servicios de rehabilitación al farmacodependiente.

Para el otorgamiento de la condena condicional o del beneficio de la libertad preparatoria, cuando procedan, no se considerará como antecedente de mala conducta el relativo a la farmacodependencia, pero sí se exigirá en todo caso que el sentenciado se someta al tratamiento médico correspondiente para su rehabilitación, bajo vigilancia de la autoridad ejecutora.<sup>132</sup>

Por último en el numeral 199 del citado Código, se señala que se puede ser farmacodependiente del peyote, hecho que no se ha probado y sin embargo, múltiples estudios científicos han demostrado que no es posible dicha afirmación.

---

<sup>132</sup> Código penal federal, capítulo séptimo. (consultado en <http://goo.gl/0RhKcS> el 29 de mayo del 2016)

El CPF se auxilia y/o complementa en este caso por la Ley General de Salud (LGS), en la cual se hace una distinción de las diferentes sustancias psicotrópicas que se encuentran sancionadas por las leyes sanitaria mexicanas. Para un análisis más completo se debe realizar un análisis minucioso acerca de la forma en la que son clasificadas dichas sustancias. A continuación se cita parte de algunos artículos que son relevantes para el estudio del *lophophora williamsii*, mejor conocido como Peyote.

### 1.3 Ley general de salud

ARTÍCULO 245. En relación con las medidas de control y vigilancia que deberán adoptar las autoridades sanitarias, las sustancias psicotrópicas se clasifican en cinco grupos:

- I. Las que tienen valor terapéutico escaso o nulo y que, por ser susceptibles de uso indebido o abuso, constituyen un problema especialmente grave para la salud pública, y son:

Denominación común	Otras denominaciones	Denominación Química
Internacional	comunes o vulgares	
NO TIENE Lophophora Williams Anhalonium Lewin II).	Mescalina (Peyote;	3, 4,5-trimetoxifenetilamina II; Anhalonium Williams II;

El código Penal Federal, se remite a la Ley General de Salud para establecer las sustancias que serán consideradas como narcóticos y según sus características, en que clase se encuentra. Esta ley en su artículo 245 fracción primera, coloca al peyote dentro de las sustancias “...*que tienen valor terapéutico escaso o nulo y que, por ser susceptibles de uso indebido o abuso y constituyen un problema especialmente grave para la salud pública...*” Como se mencionó en anteriores líneas, dicha afirmación carece de sustento, ya que múltiples estudios científicos han demostrado situaciones diferentes a lo dispuesto por la Ley general de salud. Por citar alguno, se puede acudir a las investigaciones de uno de los primeros estudiosos del peyote, el psicólogo francés Alexandre Rouhier, quien realiza diferentes estudios farmacológicos del cactus llamado peyote a mediados de la década de 1920. Posterior al análisis de dichos estudios, el investigador

francés afirmó con cautela que: (el peyote)... la droga no parece provocar este apetito fisiológico ni este *estado de necesidad* representativa de las grandes toxicomanías provocadas por el opio, la cocaína, la heroína o el alcohol.<sup>133</sup>

ARTÍCULO 247. La siembra, cultivo, cosecha, elaboración, preparación, acondicionamiento, adquisición, posesión, comercio, transporte en cualquier forma, prescripción médica, suministro, empleo, uso, consumo y, en general, todo acto relacionado con sustancias psicotrópicas o cualquier producto que los contenga, queda sujeto a:

I. Las disposiciones de esta Ley y sus reglamentos;

II. Los tratados y convenciones internacionales en los que los Estados Unidos Mexicanos sean parte y que se hubieren celebrado con arreglo a las disposiciones de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos;

.... Los actos a que se refiere este artículo sólo podrán realizarse con fines médicos y científicos y requerirán, al igual que las sustancias respectivas, autorización de la Secretaría de Salud.<sup>134</sup>

En lo que se refiere al contenido del 247, es importante señalar el caso norteamericano en torno al peyote, dónde las leyes federales no sólo especifican el uso del cactus por población indígena o nativa de la zona, sino que además existe una protección hacia el mismo e inclusive existen granjas que se dedican a la siembra, cosecha y venta del peyote, bajo unas licencias que les permite este tipo de actividades, todo al tenor de las creencias religiosas y su derecho de libertad de culto. Aunque existe un intento de armonizar ésta ley con lo establecido en la reforma constitucional del 2011, aún queda mucho trabajo pendiente en materia legislativa, para lograr una protección del peyote.

Cabe mencionar el esfuerzo por tratar de comprender y proteger la problemática de los derechos indígenas por parte de la suprema corte de la nación, al tenor de las reformas del 2011 en materia de derechos humanos, las cuales han conseguido ampliar el marco normativo respecto del tema, agregando los tratados internacionales que haya signado México en esa materia, al ordenamiento jurídico nacional. Por lo tanto fue necesario estandarizar de alguna

---

<sup>133</sup> La barre, Westón, *El culto al peyote*, trad. de Carlos Millet, México, Ediciones Coyoacán, 2002, p. 140.

<sup>134</sup> Ley General de Salud. (consultado en <http://goo.gl/IGq1H4> el 4 de enero de 2016)

forma el criterio de las y los juzgadores en su actuación frente a casos similares que tengan que ver con derecho de personas, comunidades y pueblos indígenas.

Asimismo fue necesario elaborar un protocolo para la actuación de las autoridades que vayan a conocer esta clase de asuntos, mismo que salió a la luz en su segunda edición en el año de 2014, en el cual recoge distintos aspectos de la problemática indígena como son los derechos consagrados en el 2º constitucional, derecho a la autoadscripción, a la libre determinación, a sus derechos económicos, culturales y sociales, etc.



Foto 1.4 *Lophophora Williamsii*, Wirikuta, desierto de San Luís Potosí, mayo 2016 (Carla Cases)

En dicho documento existe un reconocimiento por parte de la suprema corte de ciertos rituales propios del indígena, en los cuales se encuentran los que

incluyen el consumo de manera ceremonial de sustancias naturales que forman parte del ejercicio de sus costumbres y tradiciones.

Sus sistemas normativos; el consumo ritual y ancestral de algunas sustancias naturales con efectos psicotrópicos; la caza o la pesca tradicional de algunas especies ahora protegidas; la solicitud de adecuaciones culturales a los derechos sociales que garantiza el Estado, la defensa de sus tierras, territorios y recursos naturales y el reconocimiento de actos administrativos celebrados ante sus autoridades propias.<sup>135</sup>

## **2. Tratados internacionales en materia de derecho indígena**

La organización de muchos de los movimientos indígenas contemporáneos cuentan con el distintivo de haber logrado consolidarse en pocos años como actores con carácter y legitimidad en la escena política internacional. En América han conseguido avances considerables en países como México, con la labor de interlocución con el gobierno con el objetivo de lograr una reforma constitucional más integral. También destacan los casos de Canadá dónde hubo participación en procesos de descentralización administrativa; e incluso, en casos más extremos, han logrado la caída de gobiernos nacionales, como fue el caso de Bolivia.

Esta efervescencia puede equipararse en muchos momentos con la evolución de la normativa de derechos de los indígenas internacional. El trecho recorrido desde el abstracto individualismo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 hasta el reconocimiento de su derecho colectivo a la autodeterminación y a la supervivencia social y cultural en el Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 1994 es notable.<sup>136</sup>

Normativamente hablando, este derecho (a la autodeterminación) ha sido interpretado desde dos perspectivas; por un lado, la comunidad internacional ha reconocido la discriminación como hecho histórico respecto a lo que han

---

<sup>135</sup> Suprema Corte de Justicia de la Nación, "Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas", 2ª ed., México, 2014, p. 8. (consultado en <http://goo.gl/k3Fvli> el 2 de julio del 2016)

<sup>136</sup> García Leal, Laura, op. cit., p. 76.

sufrido los pueblos indígenas, así como su actual situación generalizada de marginación y pobreza. En tal sentido, este derecho ha sido entendido como una especie de política pública reparatoria orientada a subsanar o reducir las desventajas de los pueblos indígenas para acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Bajo esta perspectiva, la normatividad internacional prevé que cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general a miembros de dichos pueblos deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales.<sup>137</sup>

En el caso mexicano, el contenido de la reforma constitucional del 2011 en materia de derechos humanos, por medio de la cual se incorporan los tratados internacionales al sistema normativo mexicano, obliga a realizar un estudio de los tratados internacionales en los cuales México es parte, principalmente para nuestro objeto de estudio en el tema indígena.

A inicio de los 90 la cámara de senadores ratifica la firma del convenio 169, logrando así la posibilidad de invocar dicho convenio a la luz del derecho mexicano, abriendo una posibilidad dentro del sistema actual de lograr un cambio en la situación indígena nacional.

La relevancia que tiene el hecho que en dicho convenio se reconozca la autonomía jurídica de los pueblos indígenas, también contemplado en el art. 33 de la Declaración de los pueblos indígenas contrasta con la realidad *de facto*. En la mayoría de los países que son parte, la conciliación entre el derecho positivo nacional y el derecho consuetudinario indígena sigue estando por articular. Sin duda es una tarea que rebasa razones políticas o administrativas, ya que, uno de los asuntos más controvertidos atañe a la compatibilidad de la jurisdicción indígena con los derechos humanos e individuales recogidos por distintas constituciones nacionales.<sup>138</sup>

La complejidad con la que se presenta el derecho indígena ante el derecho positivo cuenta con una serie de particularidades que hacen que no sea tarea sencilla. Por ejemplo, el derecho indígena suele estar constituido por un conjunto de costumbres comunitariamente reconocidas. Además de que su aplicación suele

---

<sup>137</sup> Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Informe del diagnóstico sobre el acceso a la justicia para los indígenas en México. op. cit., p. 84.

<sup>138</sup> García Leal, Laura, op. cit., p. 77.

ser de naturaleza arbitral y compete a las autoridades políticas de cada comunidad, y que en muchos casos se encuentran en la delgada línea de la legalidad de sus actos, comúnmente en la forma de un cabildo y/o una asamblea comunal en el caso latinoamericano.

De igual forma, dadas las formas orgánicas de vida indígena, los sujetos y las repercusiones de sus actos no se conciben en términos estrictamente individuales, sino que implican redes extensas de linaje familiar. Otro rasgo fundamental que constituye un reto para los Estados es que la costumbre jurídica de los pueblos indígenas no constituye una esfera formalmente diferenciada de su estructura social, sino que se encuentra inmersa en ella.<sup>139</sup>

## **2.1 Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)**

Aun en la actualidad, el instrumento internacional más importante en materia indígena es el Convenio número 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), donde se establecen una serie de disposiciones con el propósito de tomar las medidas necesarias para el respeto y reconocimiento de los distintos aspectos que tocan a los indígenas. El 12 de septiembre de 1931 México ingresa a la OIT obligándose como miembro a acatar los convenios en los que forme parte<sup>140</sup>

El convenio 169 tiene como antecedente más directo el convenio 107 sobre poblaciones indígenas y tribuales, del año de 1957, el cual entró en vigor el 2 de junio de 1959. Convenio que disponía lo relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribuales y semitribales en los países independientes.

Dentro de los países que fueron parte del tratado, se encontraba México sumándose a la comunidad internacional que se preocupaba por ese sector de la población, el cual no había sido tomado en cuenta por ningún instrumento internacional anterior.

---

<sup>139</sup> *Ibidem*.

<sup>140</sup> Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando, Normación internacional. El convenio 169 de la OIT en México y Guatemala Interpretación constitucional comparada. <https://goo.gl/ypPMZa>

Debido a la importancia del convenio en la construcción del marco teórico de la presente investigación, por su riqueza conceptual, al establecer criterios de reconocimiento así como sugerencias para la elaboración de programas que tengan como finalidad el reconocimiento indígena dentro de cada estado.

A continuación cito algunos de los artículos de mayor relevancia para el presente trabajo de investigación del multicitado convenio.

C 169 Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989<sup>141</sup>

#### Parte I. Política General

##### Artículo 1

1. El presente Convenio se aplica:

a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;

b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.

3. La utilización del término pueblos en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.

En base a la redacción de este primer artículo se puede percibir un espíritu incluyente en múltiples sentidos, además de distinguir sin menoscabo de ninguno, entre pueblos tribales y pueblos indígenas descendientes de pueblos establecidos

---

<sup>141</sup> Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales, 1989. (<https://goo.gl/nwyr1e>)



en determinado territorio antes de periodos de conquista o colonización, también hace una mención a las condiciones de vida diversas de dichos grupos, englobando aspectos sociales, culturales y económicos como tabulador para establecer dicha condición.

Otro aspecto de gran relevancia es el reconocimiento de condiciones diversas de cada grupo o pueblo; algunos han logrado mantener gran parte de sus costumbres, instituciones y modos de vida, sin embargo también existen casos donde dichas instituciones propias de sus pueblos, han desaparecido- o en muchos casos han sido objeto de políticas integracionistas o reduccionistas por parte de gobiernos en periodos más recientes que buscan una homogeneidad de su población en su territorio- o se han visto afectadas en gran medida, logrando conservar sólo una parte de ellas.

Por último, y no menos importante, en el cuerpo de este primer artículo se hace mención de la conciencia de su identidad indígena o tribal como un elemento fundamental en dicho reconocimiento. Esta afirmación abre la posibilidad a personas que aunque no se encuentren dentro de los supuestos anteriores puedan ser reconocidos como tales, en razón a su conciencia de pertenencia a determinado pueblo, comunidad o tribu. Por lo tanto, cualquier persona que además de su sentido de pertenencia a, pueda acreditar que cierto pueblo le reconoce también como parte del mismo, debe ser suficiente para que se le reconozca dicha condición.

En México ya se han dado situaciones donde se ha puesto en evidencia la falta de observancia a este criterio de identidad. Uno de los casos que logró gran impacto en este sentido fue el caso de Alfonso Pérez Espíndola- quien se reconocía como indígena-, fue detenido el 8 de diciembre de 1993 por la posesión de un paquete que contenía 4 kilos 860 gramos de vegetal denominado peyote y 460 gramos de peyote desecado. Posteriormente, el día 9 de diciembre se dio inicio a la averiguación previa 201/993 a fin de investigar la presunta responsabilidad de Pérez Espíndola y su acompañante Kroll Kunt, en la comisión

de delitos contra la salud. Uno de los argumentos más discutibles y polémicos que ofrecía el Juez que conoció del caso, el Licenciado Alejandro Garza Ruiz, fue que Pérez Espíndola “no es indígena”, juicio valorativo al que llegó basándose únicamente en el aspecto físico del acusado y el cual fue razón suficiente para no dar valor a los diversos documentos expedidos por autoridades indígenas de México y Estados Unidos que acreditaban a Pérez Espíndola como parte de su comunidad indígena.<sup>142</sup>

Gracias a que en México, este tipo de casos ha ido elevando su número con el paso de los años, la ONU por medio de su oficina del alto comisionado de los derechos humanos con sede en México, identificó este problema y realizó un estudio de campo en el estado de Oaxaca, uno de estados que cuenta con un alto porcentaje de población indígena con el objetivo de conocer más a fondo la problemática en base a conocimiento empírico que fue recabado durante la investigación. Uno de los mayores problemas que se detectó fue el referente al acceso a la justicia, ya que no existen criterios claros para asegurar el derecho a la autoadscripción de una persona como indígena en casos penales, como el caso de Espíndola, quien fue víctima de esta deficiencia al ser juzgado únicamente por su apariencia. El criterio establecido por la ONU respecto de la autoadscripción se define como:

...es el acto voluntario de personas o comunidades que, teniendo un vínculo cultural histórico, político, lingüístico o de otro tipo, deciden identificarse como miembros de un pueblo indígena reconocido por el Estado nacional y que se identifica como tal. Esta definición trae aparejada una serie de derechos y obligaciones del Estado hacia el individuo o colectividad, del pueblo indígena hacia sus miembros y también de las personas hacia su pueblo, como por ejemplo en la participación del tequio y los cargos de autoridad comunitarios. La autoadscripción funge como medio para exigir los derechos indígenas.<sup>143</sup>

Este criterio que se basa en la conciencia de la identidad étnica deberá ser criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre

---

<sup>142</sup> <http://www.proceso.com.mx/169328/perez-espindola-no-971>

<sup>143</sup> Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Informe del diagnóstico sobre el acceso a la justicia para los indígenas en México. op. cit., p. 39.

pueblos indígenas que estén previstas dentro del derecho nacional mexicano, la CPUEM; y en el ámbito internacional lo estipulado dentro del Convenio 169 de la OIT.

Cuando una persona se ha autoadscrito como indígena, el aparato penal, en todas sus vertientes, se debe activar en distinta forma para poder garantizar los derechos que nacen del reconocimiento de la diversidad cultural que garantiza el orden jurídico nacional e internacional... el derecho a que sean tomadas en cuenta los usos y costumbres y normas indígenas para entender el contexto en que ocurrieron los hechos y su significado en el caso de que se juzgue al indígena en el sistema estatal...<sup>144</sup>

De lo anterior se puede vislumbrar la obligación de las autoridades administrativas y/o jurisdiccionales a valorar tanto las costumbres como sus normas internas de estos pueblos, cuando se encuentran involucrados personas indígenas en procedimientos, procesos o juicios ante estas autoridades, con el fin de valorar correctamente el contexto y significado real de los hechos sujetos a examen por la instancia estatal o federal.

Esta interpretación (paternalista) ha sido reformulada y replanteada dando como resultado una visión más integral y que reconoce al indígena como sujeto individual y colectivo. El reconocimiento de otros usos, costumbres y normas en los pueblos y comunidades indígenas implica que al aplicar la legislación nacional dentro de un procedimiento, proceso o juicio, se parta del reconocimiento de una identidad diferente que tiene un referente colectivo. En el caso de los pueblos indígenas, se trata de pueblos con organización e instituciones propias, dentro de las que se comprenden instituciones jurídicas y políticas y que tienen su raíz en una cultura diferente que debe ser respetada y apoyada en su desarrollo.<sup>145</sup>

## Artículo 2

1. 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.

2. Esta acción deberá incluir medidas:

---

<sup>144</sup> *Ibidem*, pp. 41-42.

<sup>145</sup> Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Informe del diagnóstico sobre el acceso a la justicia para los indígenas en México. op. cit., pp. 84-85.

...b) que promuevan 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;

Posteriormente, el cuerpo normativo contempla diversas responsabilidades por parte de los gobiernos, y enumera una serie de directrices o métodos para lograr una protección de los derechos inherentes a los pueblos y/o sujetos mencionados en el primer artículo, nuevamente haciendo mención de sus elementos culturales, su identidad social, costumbres e instituciones.

#### Artículo 4

1. Deberán adoptarse las medidas especiales que se precisen para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados.

Se reconoce como una problemática especial la que atañe a este sector de la población y se les sugiere a los gobiernos adoptar medidas especiales para la salvaguarda de personas, instituciones, bienes, trabajo, cultura, y por primera vez en el cuerpo normativo se hace mención del elemento que se refiere al medio ambiente, ya que comúnmente éstos pueblos se ven afectados/amenazados por otro tipo de intereses que pretenden explotar, apropiarse de recursos naturales que se encuentran dentro de territorios indígenas.

#### Artículo 5

Al aplicar las disposiciones del presente Convenio:

a) deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos 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.

En este artículo se hace referencia a valores y prácticas religiosas y espirituales de dichos pueblos que deberán ser considerador al momento de la clasificación y solución de problemas que se planteen tanto colectiva como individualmente.

El reto fundamental del Estado es entender que la cuestión indígena ha dejado de ser sólo un asunto relacionado con la cultura y producción, para convertirse en uno de carácter político, de desarrollo productivo, de bienestar social, de derechos humanos, de recursos naturales y de flujos migratorios.<sup>146</sup>

#### Artículo 6

1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán:

a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente;

En la historia reciente, han existido distintos momentos en los que se han realizado consultas a ciertos sectores de la población, en temas que les puedan afectar o beneficiar. Por desgracia, estas consultas han quedado en el papel, ya que finalmente los legisladores son los que deciden y elaboran los ordenamientos tomando en cuenta únicamente sus juicios de valor o en el peor de los casos, son movidos por intereses económicos mayores destapándose en algunos casos, enormes casos de corrupción y clientelismo, dejando de lado principios constitucionales y tratados internacionales que establecen medidas y formas de participación al momento de la elaboración de leyes.

#### Artículo 7

1. Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida

---

<sup>146</sup> Gómez, Magdalena (coord.), Derecho indígena, Seminario internacional realizado en el auditorio "Fray Bernardino de Sahagún" del Museo Nacional de Antropología e Historia de la Ciudad de México del 26 al 30 de mayo de 1997, México, Instituto Nacional Indigenista, 1997, p. 38.

de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.

En las últimas líneas del presente numerario se establece de manera más precisa uno de los momentos y la forma en la que los pueblos indígenas deben participar en la toma de decisiones respecto de acciones que les afecten. Es al momento de formular y diseñar los planes de desarrollo nacional y regional cuando, a la luz del presente convenio, deben participar y ser tomados en cuenta.

#### Artículo 8

1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.

A la mitad del siglo XX algunos estados reconocieron aspectos de la auto-regulación indígena, usualmente llamados usos y costumbres o derecho consuetudinario, para ciertos propósitos definidos, siempre que no entraran en conflicto con la ley del estado.<sup>147</sup>

Sin embargo, el tiempo ha sido testigo de cómo han ido entrando en conflicto el derecho consuetudinario con la ley del estado en diversos ámbitos, y a pesar que en México está plasmado en la Carta Magna dicho reconocimiento, en la práctica se ve entorpecido por la ignorancia y desconocimiento del tema por parte de los servidores públicos quienes optan finalmente por no tomar en consideración ningún rasgo o principio de derecho consuetudinario.

#### Parte II. Tierras

#### 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.

---

<sup>147</sup> Van Cott, Donna, Pluralismo legal y administración de justicia comunitaria informal en América Latina, en: Antología: Grandes Temas de la Antropología Jurídica, RELAJU, México, 2006, p. 409.

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.

La falta de un reconocimiento más completo que integre elementos específicos con el objetivo de clarificar los aspectos enunciados en este artículo respecto de su entorno. Elementos que constituyen la importancia que tiene la relación de estos pueblos con sus tierras o territorios va más allá de la concepción occidental moderna, ya que éstos identifican valores espirituales y/o culturales que diferencian a la misma de la relación que se tiene por el resto de la población con la tierra. Hacen falta pues, que se tengan datos precisos del cómo se vive la relación entre ellos y sus territorios en las diferentes comunidades o pueblos indígenas- cada uno con sus elementos característicos- además de identificar qué territorios son ocupados y cuáles son los que se usan, y en qué forma. El artículo hace la distinción entre territorios ocupados y usados, indiscutiblemente es un gran avance, sin embargo el gobierno mexicano poco ha hecho en este sentido.

#### Artículo 14

1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.

2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.

El valor que se le da a la propiedad privada en el mundo indígena es completamente diferente a la visión occidental. Para ellos, la propiedad de la tierra no es exclusiva de un individuo -aunque muchos conocen y explotan la figura de la pequeña propiedad-reconocen espacios como parte fundamental de su comunidad y, estos no son sujetos a enajenación alguna ni pueden ser como cualquier bien en el mercado.

Han sido muchos los episodios donde esta idea ha quedado de manifiesto al momento que existe una controversia respecto de territorios entre indígenas y no indígenas. El impacto que ha tenido este sentido de propiedad con respecto a las relaciones con no indígenas ha cambiado muy poco desde la época de ocupación europea en el territorio americano. Basta con recordar el dialogo entre el cacique piel roja Seattle de la tribu Duamish y el decimocuarto presidente norteamericano Franklin Pierce en 1885 cuando se suscitó el conflicto por las tierras del ahora estado de Washington y, éste último ofreció comprar las tierras ocupadas por el primero.

...se puede citar la magistral respuesta del cacique piel roja Seattle “¿cómo podéis comprar o vender el cielo, el calor de la tierra?... esa idea nos parece extraña. Nosotros no somos dueños del frescor del aire, ni del brillo del agua... Cada parte de esta tierra es sagrada para mi pueblo... cada insecto que zumba es sagrado, para el pensar y sentir de mi pueblo... Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestra manera de pensar... (Para él) la tierra no es su hermana, sino su enemiga... Trata a su madre la Tierra, y a su hermano, el Cielo, como cosas que pueden comprar y arrebatar... no dejará nada, solo un desierto”<sup>148</sup>

Hoy en día existe todavía una larga brecha entre la cosmovisión indígena y la sociedad moderna. Por ejemplo, en el caso del territorio sagrado de Wirikuta ubicado en el estado de San Luís Potosí que ha sido objeto de múltiples casos dónde lo que menos se busca es su protección. Acciones de gobierno, como la clasificación de 4,082.87 hectáreas para aprovechamiento sustentable de agricultura, además de mencionar espacios destinados para un denominado *aprovechamiento especial y de uso tradicional*, del cual se desconoce su extensión o ubicación. El uso del territorio es un factor clave para entender la disputa y el conflicto entre empresas mineras canadienses, la población huichol que realiza sus peregrinajes a la zona, las comunidades asentadas en ese territorio y el Estado mexicano.

---

<sup>148</sup> *Idem.*





Foto 1.5 Entrando a Wirikuta, desierto de San Luís Potosí, mayo 2017 (Alejandro Ponce Piña)

Cabe señalar que además de estar clasificados los usos de suelo, el 15 de octubre de 2012 el gobierno mexicano, a través de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), decreta territorio ancestral que Wirikuta como área natural protegida con el carácter de reserva de la biósfera, sin previa consulta al pueblo Wixarika ni a los habitantes de la región.<sup>149</sup>

#### Artículo 15

...2. En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de

---

<sup>149</sup> Alfie Cohen, Miriam, “Conflictos socio-ambientales: la minería en Wirikuta y Cananea”, *El cotidiano*, p. 102 (consultado el 10 de octubre del 2017 en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32538023011>)

los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.<sup>150</sup>

Dentro de la problemática mexicana se tienen documentados una gran cantidad de casos de esta naturaleza. Existe un ejemplo reciente que ha tenido que ver con las comunidades wixarikas, el caso de la expedición de concesiones a empresas mineras canadienses para explotar diferentes minerales que se encuentran dentro del área sagrada de los wixarikas en el desierto de San Luís Potosí. Dentro de esta zona se encuentra el mayor crecimiento silvestre en todo el mundo del cactus denominado comúnmente como peyote (*lophophora williamsii*), sin embargo el gobierno mexicano no tomo en cuenta dicho argumento al momento de expedir dichas concesiones violando lo establecido en el presente convenio respecto del cuidado del medio ambiente.<sup>151</sup>

Existen múltiples ejemplos de conflictos por territorio similares al Wixarika en todo el mundo, sin embargo el conflicto *Wixarika* aquí en México con las empresas mineras extranjeras y el caso de los *guaraníes* en Bolivia con empresas petroleras son algunos de los casos más recientes y de mayor difusión internacional. Ambas empresas buscan la explotación de territorios que son considerados sagrados para esas comunidades indígenas. En ambos casos los efectos no sólo son ecológicos, sino también implica modificaciones socioculturales de la población indígenas: ya que el territorio, cultura, política, economía y los rituales están íntimamente ligados a la relación de las cosmovisiones *guaraníes* y *wixarikas*.

Como la mayoría de indígenas en todo el mundo, los guaraníes de Ivo...conciben su territorio como un espacio vivo y como la tierra libre: “nuestro territorio debe ser libre como nosotros debemos ser libres. Todos nuestros

---

<sup>150</sup> Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (consultado en <http://goo.gl/IP6K6> el 2 de junio del 2016)

<sup>151</sup> Alfie Cohen, Miriam, op. cit., p. 101.

alrededores está vivo, todo nuestro territorio. Los *karais*<sup>152</sup>están acostumbrados a quitarnos nuestras tierras y nuestra libertad y solo destruyen”, tienen una visión diferente gracias a su organización ancestral que conservan, y que se expresa en la concepción de una relación de tipo horizontal con la naturaleza.<sup>153</sup>

El conocimiento que tienen las diferentes comunidades respecto del lugar donde se encuentra su asentamiento, o los lugares donde se desarrolle su modo de vida son fundamentales al momento de tomar decisiones respecto de ellos. A partir de ese conocimiento las comunidades indígenas cuentan con información de cómo conservar los recursos del área geográfica donde se encuentran. Este conocimiento tradicional o manejo social, es una herramienta de gran utilidad para realizar diagnósticos.<sup>154</sup>

## **2.2 Declaración De Los Derechos De Los Pueblos Indígenas 2007**

El papel de la Organización de Naciones Unidas (ONU) como el órgano internacional de mayor peso e importancia es fundamental en la lucha por el reconocimiento de los derechos humanos así como la promoción y protección de los pueblos indígenas. Bajo la premisa que sí los pueblos indígenas tomaran mayor participación en los acontecimientos que los afectan de distintas formas, como lo que atañe a la protección y tenencia de sus tierras, territorios y recursos se estaría en condiciones de preservar de mejor manera sus instituciones, culturas y tradiciones, además de promover su desarrollo en todos los sentidos para así estén en condiciones de lograr sus aspiraciones y necesidades como grupo vulnerable.

Esta declaración constituye un nuevo paso importante hacia el reconocimiento, la promoción y la protección de los derechos y libertades de los pueblos indígenas y en el desarrollo de actividades pertinentes del sistema de las

---

<sup>152</sup> *Karais* es el término utilizado por los guaraníes para referirse a las personas de tez blanca o extranjeros que dominaban o dominan a los guaraníes –los misioneros, los ganaderos, las organizaciones extranjeras y las empresas petroleras

<sup>153</sup> Rodas, Carla, Libres y sin fronteras: dos casos de luchas indígenas por el territorio en el chaco y en el altiplano de Bolivia, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos Fondo Editorial, 2016. (consultado en <http://goo.gl/AYVr5C> el 2 de agosto del 2016)

<sup>154</sup> Gradilla Damy, Misael, Nuevos senderos para la sierra occidental de Jalisco, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de la Costa, México, 2012, p. 27.

Naciones Unidas en esta esfera, ya que reconoce la urgencia en las necesidades que tienen los pueblos indígenas de todo el mundo en base a sus estructuras políticas, económicas, sociales, culturales, espirituales, históricas y filosóficas que utilizan y han desarrollado a través de miles de años.

A continuación enunciaré algunos de los artículos que son parte del mismo, destacándose por su importancia en cuanto a contenido y alcance.

Artículo 3 Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.<sup>155</sup>

Esté resulta ser uno de los artículos que causó más controversia entre los estados interesados, ya que en un momento se equiparó la idea de la libre determinación con ideas de estatalidad e independencia. Motivo por el cual fue objeto de acalorados debates.

El reconocimiento como “pueblos” con derechos de “libre determinación” ha sido central en las demandas de los pueblos indígenas en el ámbito internacional. Y con el paso de los años se ha hecho cada vez más evidente que la libre determinación es un principio fundador que aglutina la constelación de derechos de los pueblos indígenas.<sup>156</sup>

Artículo 5

Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.

Se cuenta con registro de un sistema de cargos desde la época colonial que contaban con determinadas tareas en las múltiples necesidades de la comunidad. Además de dichos registros existe también otra versión que dichos

---

<sup>155</sup> Declaración De Los Derechos De Los Pueblos Indígenas 2007 (consultado en <https://goo.gl/zLmrjE> el 2 de enero del 2018)

<sup>156</sup> Anaya, James, El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación tras la adopción de la declaración, en Chambers, Claire y Stavenhagen, Rodolfo (editores), *El Desafío de la Declaración - Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*, IWGIA, 2010, p. 194. (consultado el 15 de octubre en Biblioteca digital [www.politicaspUBLICAS.net](http://www.politicaspUBLICAS.net))

cargos ya existían con antelación a la llegada española. Lo cierto es que la relación entre los elementos políticos, jurídicos, económicos, sociales, culturales y religiosos se percibe más como un conjunto y no como elementos separados. Dentro de las distintas ceremonias que se llevan a cabo durante el año como parte de su calendario sagrado, estos elementos se entrelazan de forma complementaria y están presentes durante dichas ceremonias.

El peyote es sin duda uno de los pilares fundamentales para el desarrollo de muchas de las ceremonias y, contrario a lo estipulado por este artículo, las acciones que se han tomado en el tema que tiene que ver con el cactus han dejado mucho que desear, y el principal aporte ha venido desde el derecho internacional, ya que ha sido el medio por el cual se han regulado elementos como el peyote, entre otras plantas. Más adelante abordaré nuevamente el tema.

#### Artículo 8

1. Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura.
2. Los Estados establecerán mecanismos eficaces para la prevención y el resarcimiento de:
  - a) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia privarlos de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica;

El término de identidad étnica usado en múltiples ocasiones dentro de los tratados internacionales en materia indígena, en el caso de México fue definido de forma puntual de la siguiente forma:

Identidad étnica: una forma contemporánea de conceptualizar la diferencia cultural y se desarrollan los dos derechos que dan relevancia jurídica a esta realidad sociocultural: el derecho a libre determinación, concretado como autonomía para el caso de los pueblos indígenas; y el derecho a la autoadscripción que tienen los sujetos en lo particular a la identificación como miembros de dichos grupos. La identidad es un concepto relacional que permite entender la interacción que mantienen ciertos individuos entre sí y de cara a otros y los elementos contextuales que definen esa pertenencia. Al ser un concepto eminentemente relacional crea la noción del “nosotros” y “los otros”.

En el ámbito jurídico internacional desde hace algunas décadas se auxilia, de lo que se ha reconocido como identidad étnica, para referirse a ciertos grupos de personas que comparten historia, tradiciones, costumbres, visiones del

mundo (cosmovisión), lenguaje como pueblos. Dichos pueblos se encuentran y desarrollan en el contexto de los estados nacionales.<sup>157</sup>

Los movimientos políticos y de derechos humanos impulsados por intelectuales indígenas se conjugaron para definir a aquella como una nueva perspectiva basada en los valores de la dignidad humana que implica el reconocimiento de la identidad cultural. Al paso de los años dicha perspectiva ha ido adquiriendo legitimidad y solidez, hasta expresarse en la articulación de una serie de derechos fundamentales tales como la libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas.<sup>158</sup>

#### Artículo 9

Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación de que se trate. Del ejercicio de ese derecho no puede resultar discriminación de ningún tipo.

El sentido de pertenencia a alguna comunidad indígena es uno de los temas que despierta más polémica al momento de la aplicación de justicia ya que se han dado casos en distintos sentidos. Por ejemplo el caso de Spíndola en los noventa, al cual se le negó su sentido de pertenencia; y en contra parte el caso de las dos mujeres en el 2011 que se ostentaron como pertenecientes a la comunidad huichol, afirmación que fue determinante para la SCJN al momento de decidir sobre el caso.

#### 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.

El hecho que el peyote esté tipificado como sustancia prohibida dentro de la legislación mexicana en ninguna forma ayuda a practicar o revitalizar sus tradiciones, tal y como lo contempla el artículo once, al contrario, ha penalizado

---

<sup>157</sup> Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Informe del diagnóstico sobre el acceso a la justicia para los indígenas en México. op. cit., p. 52.

<sup>158</sup> Ibidem, p. 33.

distintas actividades que tienen que ver con el peyote como siembra, cultivo, transporte y suministro entre otras trunca directamente el ejercicio de sus tradiciones y costumbres.

La armonización legislativa que se estipula en las reformas constitucionales de 2011 y 2011 ha dejado bastante trecho por recorrer hasta la fecha. Por ejemplo, en el CPF, cómo ya se apuntó, existe obscuridad y ambigüedad en la redacción de las excepciones o atenuantes de las que gozan personas indígenas al momento de incurrir en conductas tipificadas. Estas deficiencias dan pauta a una falta de observancia en la norma, o su deficiente aplicación en algunos casos, debido a la falta de información o preparación de las autoridades competentes en el tema.

En la siguiente tabla se pueden apreciar el número de personas que en base a los archivos de la Procuraduría General fueron detenidas por alguna causa relacionada con el peyote en los estados de la república de dónde se presenta una mayor afluencia de usuarios. Sin embargo, estos datos oficiales contrastan con los múltiples casos en dónde personas indígenas han sido detenidos y extorsionados por autoridades judiciales, llámese policías, federales, ministerios públicos (fiscales), sin llegar a las instancias correspondientes para solucionar el conflicto o disputa. Éste número resulta incierto, ya que existen diversos testimonios que afirman la falta de respeto y protección de los derechos indígenas en torno al uso y traslado del peyote, ya sea dentro de la zona del desierto o en camino a sus respectivas comunidades. Según la tabla únicamente han sido detenidos 69 personas desde el 2003 hasta el 2013, pero no se especifica cuántos de ellos eran indígenas o se ostentaban como tal.

**TABLE 11.1 Peyote Arrests in Selected States, 1993–2013**

Year	State						Total
	Chihuahua	Durango	Jalisco	Nayarit	San Luis Potosí	Zacatecas	
1993	0	0	0	0	0	0	0
1994	0	0	0	0	0	0	0
1995	0	0	0	0	0	4	4
1996	NA	NA	NA	NA	NA	NA	NA
1997	0	0	0	0	0	0	0
1998	0	0	0	0	0	11	11
1999	0	0	0	0	0	0	0
2000	0	0	0	0	0	0	0
2001	0	0	0	0	0	0	0
2002	0	0	0	0	0	0	0
2003	0	0	0	0	0	0	0
2004	0	0	0	0	0	1	1
2005	0	0	0	0	1	0	1
2006	0	0	1	0	3	1	5
2007	0	0	2	0	8	0	10
2008	0	0	0	0	1	0	1
2009	0	0	2	0	3	0	5
2010	0	0	1	0	4	0	5
2011	0	0	1	0	4	0	5
2012	1	0	0	0	4	0	5
2013	0	0	4	0	12	0	16
<b>Total</b>	<b>1</b>	<b>0</b>	<b>11</b>	<b>0</b>	<b>40</b>	<b>17</b>	<b>69</b>

Source: Office of the General Prosecutor. (2013, October 7). Mexico City. Oficio con Folio 0001700248113: Response to information request. Copy on file with Beatriz Labate.

Tabla I. Número de arrestos que tienen que ver con peyote 1993-2013, en Cauby Labate, Beatriz y Cavnar, Clancy (ed.), *Peyote history, tradition, politics and conservation*, Praeger, 2016

### 3.- *Lophophora Williamsii* en el ámbito internacional

#### 3.1 Convenio Sobre Substancias Psicotrópicas celebrado en Viena (1971)

La importancia y alcance de este convenio para la problemática del *Lophophora Williamsii* es fundamental ya que a partir del mismo, la discusión en el ámbito internacional acerca de las sustancias psicotrópicas ha tomado mayor



relevancia con el paso de los años.

El Convenio sobre Sustancias psicotrópicas (1971) (Convention on Psychotropic Substances) somete a control internacional numerosos ingredientes psicoactivos presentes en diferentes plantas nativas de diferentes partes del mundo. La mescalina (3, 4,5-trimetoxifenetilamina, un alcaloide del grupo de las feniletilaminas con propiedades alucinógenas presente en el *Lophophora williamsii*) es una sustancia controlada por el Convenio y se encuentra incluida en la tabla I.<sup>159</sup>

Listas revisadas con inclusión de todas las modificaciones  
introducidas por la Comisión de Estupefacientes  
en vigor desde el 27 de noviembre de 1999

#### LISTAS

##### Sustancias de la Lista 1

1. BROLANFETAMINA DOB ( $\pm$ )-4-bromo-2,5-dimetoxi-ametilfenetilamina
2. CATINONA (-)-(S)-2-aminopropiofenona
3. DET 3- [2-(dietilamino) etil]indol
4. DMA ( $\pm$ )-2,5-dimetoxi-a-metilfenetilamina
5. DMHP 3-( 1 ,2-dimetilheptil)-7,8,9, 10-tetrahidro-6,6,9-trimetil-6Hdibenzo[b,d]pirano-1-01
6. DMT 3- [2-(dimetilamino) etil]indol
7. DOET ( $\pm$ )-4-etil-2,5-dimetoxi-afenetilamina
8. N-ETIL- MDE,N-ETIL-MDA ( $\pm$ )W-etil-a-metil-3,4-TENANFETAMINA (metilendioxi) fenetilamina
9. ETICICLIDINA PCE N-etil- 1 -fenilciclohexilamina
10. ETRIPTAMINA 3-(2-aminobutil) indol
11. N-HIDROXI- N-OH MDA, ( $\pm$ )-N-[a-metil-3,4-(metilenedioxi) TENANFETAMINA N-HIDROXI-MDA fenetil]hidroxilamina
12. ( $\pm$ )-LISERGIDA LSD, LSD-25 9,1 0-didehidro-N,N-dietil-6-metilergolina-8/3-carboxamida
13. M DMA ( $\pm$ )-N, a-dimetil-3,4-(metilenedioxi) Fenetilamina
14. mescalina 3,4,5-trimetoxifenetilamina

---

<sup>159</sup> Convenio sobre sustancias psicotrópicas de Viena 1970. (consultado el 10 de febrero del 2018 en <https://goo.gl/5kou1Y> )

15. METCATINONA 2-(metilamino)- 1 -fenilpropan- 1 -ona
16. METILAMINOREX ( $\pm$ )-cis-2-amino-4-metil-5-fenil-2- oxazolina
17. MDMA 5-metoxi-a-metil-3,4- (metilendioxi)fenetilamina
18. parahexilo 3-hexil-7,8,9, 1 0-tetrahidro-6,6,9- trimetil-6H-dibenzo[b,d] pirano1 -ol
19. PMA p-metoxi-a-metilfenetilamina
20. psilocina, psi lotsina 3- [2-(dimetilamino)etil] indol-4-ol

Tabla II. Lista I del convenio sobre sustancias psicotrópicas de Viena 1971 <sup>160</sup>

Las sustancias sujetas a fiscalización son fundamentalmente anfetaminas, benzodiacepinas, barbitúricos y sustancias psicodélicas. Se dividen en cuatro listas dependiendo de su potencial peligrosidad y su valor terapéutico. Además también se somete a fiscalización los principios contenidos en sustancias vegetales con efectos psicoactivos, tales como la mescalina, principal alcaloide del peyote.<sup>161</sup>

La inclusión de principios activos de algunas plantas en la lista I también fue el reflejo del choque entre los valores culturales y percepciones fuertemente arraigadas en los países occidentales a propósito del consumo de drogas y las prácticas tradicionales del consumo ritual y religioso que se dan en grupos indígenas y en ceremonias sincréticas en numerosos países del mundo.<sup>162</sup>

La convención de 1971 aborda esta cuestión en el apartado dedicado a las reservas. En el artículo 32.4 permite a las partes formular reservas respecto a lo estipulado en el artículo 7 (que regula las disposiciones especiales aplicables a las sustancias de la lista I y que prohíben su uso, salvo con fines médicos y científicos muy limitados) para “las plantas silvestres que contienen sustancias psicotrópicas” que crezcan en su territorio y que son utilizadas en “ceremonias

---

<sup>160</sup> *Idem.*

<sup>161</sup> Sánchez Avilés, Constanza, *El régimen internacional de control de drogas: formación, evolución e interacción con las políticas nacionales, el caso de la política de drogas en España*, Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2014, p. 162.

<sup>162</sup> Labate, B y K. Feeney, “Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: implications and challenges” *Internacional Journal of Droug Policy*, vol.23, no. 2, pp. 154-161 en Sánchez Avilés, Constanza, *El régimen internacional de control de drogas: formación, evolución e interacción con las políticas nacionales, el caso de la política de drogas en España*, Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2014, p. 165.

mágico-religiosas” por grupos reducidos.

Seis años después, fue necesario realizar distintos comentarios a lo elaborado en dicha convención, dentro de los que destaca la observación respecto de las sustancias que forman parte de la lista I:

El párrafo 4 plantea algunas cuestiones. En la lista I no figuran ni, a nuestro juicio, es probable que figuren nunca plantas como tales, sino sólo algunos productos obtenidos a partir de las plantas. Por consiguiente, ni el artículo 7 ni ninguna otra disposición del Convenio de Viena se aplican a plantas de las que pueden obtenerse sustancias de la Lista I<sup>163</sup>

El gobierno mexicano fue uno de los países que al adherirse a dicho convenio y ratificarlo el 20 de febrero de 1975, formuló reserva expresa con respecto a la aplicación del instrumento internacional, ya que todavía existen en su territorio ciertos grupos étnicos indígenas que, en ritos mágicos o religiosos, utilizan tradicionalmente plantas silvestres que contienen sustancias sicotrópicas entre las de la tabla I.<sup>164</sup>

### **3.2 Informe para 2010 de la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE)**

Sin embargo, según el Informe para 2010 de la JIFE en el párrafo 284 cita: “ninguna planta está actualmente controlada por dicho Convenio [...]. Los preparados (e. g. decocciones para uso oral) hechos a partir de plantas que contengan estos ingredientes activos tampoco se encuentran bajo control internacional”.<sup>165</sup>

Además, en su párrafo 285, enuncia de manera clara algunos ejemplos las plantas a las que se refieren en el párrafo 284, cito: Algunos ejemplos de estas plantas o materiales vegetales son...el peyote (*lophophora williamsii*) cuyos ingredientes activos están incluidos en la lista I del Convenio de 1971...<sup>166</sup>

---

<sup>163</sup> Comentario sobre la convención sobre sustancias sicotrópicas, hecho en Viena el 21 de febrero de 1971, Naciones Unidas, Nueva York, UN Doc. No. E/CN.7/589, 1976, p. 388.

<sup>164</sup> United Nations Treaty Collection, Estado de la Convención de 1971, disponible en [https://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg\\_no=VI-16&chapter=6&lang=en](https://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=VI-16&chapter=6&lang=en)

<sup>165</sup> Naciones Unidas: Informe para 2010 de la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE), Nueva York, Enero 2011, p. 52. consultado en ([https://www.incb.org/documents/Publications/AnnualReports/AR2010/AR\\_2010\\_Spanish.pdf](https://www.incb.org/documents/Publications/AnnualReports/AR2010/AR_2010_Spanish.pdf)).

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 53.

No existe un consenso general entre jueces y oficiales de policía de si el peyote es o no ilegal en el ámbito internacional debido a su contenido de mescalina. Los gobiernos nacionales son quienes han de decidir si imponen controles dentro sus jurisdicciones a estas plantas, o como el caso de ciertos materiales vegetales y sus preparados, incluyendo el peyote.

En el caso internacional, la JIFE se ha pronunciado sobre el tema de la clasificación de sustancias elaborando recomendaciones en el sentido de:

El régimen de fiscalización internacional de drogas de la ONU debería revisar con urgencia sus procesos de clasificación para garantizar que estos reflejan la última evidencia disponible y las necesidades actuales en respuesta en materia de drogas. Esta tarea se le debería asignar a un grupo de personas expertas, y las recomendaciones planteadas se deberían trasladar a los gobiernos para ayudarles a reestructurar sus procesos nacionales. Las clasificaciones a menudo están basadas en creencias culturales o en incidentes históricos, y no en pruebas científicas.<sup>167</sup>

El gobierno mexicano ha dejado mucho que desear en este rubro, ya que actualmente se contempla al peyote únicamente en materia penal y de salud, dejando de lado competencias que tienen que ver con derechos humanos, la libertad de culto y derecho ambiental.

---

<sup>167</sup> International Drug Policy Consortium, *Guía sobre políticas de drogas en el IDPC*, 3ª ed., traductores Martínez, Beatriz y Bossio, Enrique, 2016, p. 23.

## CAPÍTULO III

### COSTUMBRES Y USOS

#### 1. El pueblo *Wixarika*

Los *Wixaritari* (singular *Wixarika*) o huicholes son uno de los cuatro pueblos indígenas que habitan en la región conocida como el Gran Nayar, en la porción meridional de la sierra madre occidental. Ubicado a ambos lados del río Chapalagana, su territorio tradicional abarca porciones de cuatro estados: Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas.

Las similitudes que tienen con los indígenas del centro del país, son pocas. Por ejemplo, el idioma que hablan *los wixaritari* pertenece a la rama conocida como cora-huichol, dentro de la familia de las lenguas yuto-nahuas, en contraste con los pueblos originarios que se encuentran en la periferia del territorio *wixaritari*.

En el último censo realizado por el INEGI en el 2010, se reportaron 30,304 treinta mil trescientos cuatro hablantes del huichol mayores de cinco años, principalmente en los municipios de Mexquitic y Bolaños, Jalisco; el Nayar, Tepic y la Yesca, Nayarit, y el Mezquital, Durango. El total de la población en hogares huicholes se estima en 43,929.<sup>168</sup>

Según el censo del INEGI (2010) la lengua *Wixarika* tenía 44 788 hablantes. Hace décadas los censos no se hacían tan bien, pero jamás se contaban con más de 10 000. En las etnografías de mediados del siglo XX se hablaba de tres a cinco mil; unas décadas más tarde se hablaban de entre ocho y nueve mil.<sup>169</sup>

Actualmente se estima que aproximadamente una quinta parte de la población *wixaritari* vive fuera de sus comunidades, principalmente debido a la falta de empleo y porque es necesario trasladarse a otras regiones para poder vender sus tan famosas artesanías.

---

<sup>168</sup> Neurath, Johannes, *Huicholes*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2003, pp. 6-7.

<sup>169</sup> Neurath, Johannes, *La vida de las imágenes*. Arte Huichol, México, Conaculta: Dirección General de Publicaciones, 2013, p. 18.

Comúnmente son conocidos por el nombre de “huicholes”, de lo cual se sabe es una deformación en castellano del término Wixarika, del cual se desconoce su significado, no obstante, en el cuerpo del presente trabajo de investigación, utilizaremos ambos términos indistintamente, por referirse al mismo pueblo originario.

La mayor parte de la población Wixarika se ubican principalmente en el estado de Nayarit, lugar donde se encuentran algunos de sus territorios de mayor importancia. Del este al oeste sus características geográficas de importancia son:

1. La sierra de Bolaños, límite oriental de los huicholes.
2. El cañón de Comotlán con los centros comunales huicholes de Tuxpan y San Sebastián Teponahuaxtan.
3. El cañón o barranca de Chapalagana en cuyas alturas se encuentran los centros huicholes de Santa Catarina y San Andrés Cohamitía.
4. La barranca de Huajimic con el centro huichol de Guadalupe Ocotán.
5. El cañón de Jesús María.
6. El río Santiago o Lerma y el río San Pedro
7. La planicie costera de Nayarit.<sup>170</sup>

La evidencia examinada por Weigand y por Fikes sugiere que la cultura huichola, con sus distintivos templos circulares mantenidos por ranchos diseminados ampliamente a su alrededor, ha existido en la cuenca del río Chapalagana de la sierra madre occidental desde 200 d. C.<sup>171</sup>

### **1.1 La llegada de los españoles**

Debido a la situación geográfica con la que cuenta el pueblo huichol, además del Cora y tepehuano, que también se encontraban dentro del mismo espacio geográfico; su contacto con los españoles no fue sino hasta la expedición

---

<sup>170</sup> Hinton, Thomas B., *Coras, Huicholes y Tepehuanes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1972, p. 74.

<sup>171</sup> Zingg, Robert, M, *La mitología de los huicholes*, Guadalajara Jalisco, Secretaría de Cultura Del Estado De Jalisco, 1998, p. 12.

de Nuño de Guzmán en 1531, el cual constituyó el primer contacto europeo en esta área. Y finalmente, fue hasta 1722, que las tropas penetraron en la sierra del Nayar. En tanto los franciscanos fundaban misiones en los centros huicholes del norte.<sup>172</sup>



Foto 1.6 Sierra de Nayarit, mayo 2017 (Alejandro Ponce Piña)

Con la entrada en las tierras bajas de Nayarit en 1531 por parte de la avanzada a cargo de Nuño de Guzmán, se rompe la alianza comercial, militar entre coras huicholes y tepecanos. Estos pueblos, por ser seguidores del ancestro Cora cuyo oráculo o momia se veneraba en la mesa del Nayarit, reciben por parte de la corona el nombre de “nayaritas”<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> Hinton, Thomas B. op. cit., pp. 74-75.

<sup>173</sup> Zingg, Robert op. cit., p. 19.

Estas etnias contaban con un sistema de cargos o formas de gobierno indígena heredado de prácticas sociopolíticas prehispánicas, los cuales fueron modificados, en parte por el gobierno colonial durante los siglos XVI y XVII.<sup>174</sup>

Para el año de 1650 la mayoría de las comunidades huicholas ya se encontraban bajo el dominio colonial. Al estar bajo su yugo, rápidamente trataron de instaurar el sistema de administración en España que fue introducido a la zona huichola a finales del siglo XVII, y el cual incluye varios puestos políticos sin sueldos. Dentro de las figuras principales de este sistema de administración, se encuentra el principal, que es el de gobernador, seguido por el juez (que es llamado alcalde en Tuxpan), el sheriff (¿alguacil?) y capitán respectivamente. Los funcionarios huicholes a partir de que toman posesión del cargo, principalmente tienen dos funciones principales: el servir de árbitros en procesos judiciales que involucren disputas entre huicholes residentes dentro de la comunidad, y representar a la comunidad en sus tratos con los no huicholes.<sup>175</sup>

Sin embargo, el dominio que tendría la corona en la región del Nayar no fue hasta que los españoles conquistaron la capital localizada en la Mesa del Nayarit en 1722, año en el que los coras y huicholes dejaron de consultar activamente a sus antepasados momificados en el adoratorio que había en ese lugar.<sup>176</sup>

Uno de los factores determinantes para la suerte de los grupos originarios que vivían en la región del Nayar fue la abundancia de plata en sus territorios. Una abundancia que traía consigo la explotación desmedida del *nuevo mundo* por parte de la corona española generó un comportamiento, un tanto más blando, para con los indígenas de las zonas mineras. Ésta situación motivo a diversos grupos indígenas del país, principalmente del centro, que vieran a la frontera Cora-

---

<sup>174</sup> Secretaria de desarrollo social, subsecretaria de desarrollo nacional e instituto nacional de solidaridad, *Organización, desarrollo y gobierno indígena en la región del Sierra del Nayar*, México, Serie de divulgación, 1998, p. 23.

<sup>175</sup> Zingg, Robert op. cit., p. 15.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 13.



huichola, como un lugar con mejores condiciones de desarrollo, además de ser una zona de refugio después de la guerra del Mixtón del 1541.<sup>177</sup>

## 1.2 El inicio de la transformación del *costumbre*

La corona española por medio de sus administradores en el territorio, se dio cuenta que las constantes revueltas en la zona y la inestabilidad que se focalizaba en zonas donde se habían localizado diversos minerales, obstaculizaba la explotación y traslado del producto extraído, que era principalmente plata. Por lo tanto, en el año de 1591 se fundó el distrito de Colotlán, con independencia del distrito de la Nueva Galicia, para administrar las actividades necesarias para la pacificación y colonización de los tepecanos, huicholes y eventualmente de los Coras.

Para ayudar a los españoles a colonizar a los pueblos aborígenes del distrito de Colotlán y modificar el sistema político indígena existente en la zona, se trajeron familias de tlaxcaltecas desde el centro de México. Los nativos residentes dentro del área de control de Colotlán se vieron exentos del pago de impuestos, y recibieron el derecho de poseer tres veces más de tierra de lo que se permitía a los nativos del centro de México.<sup>178</sup>

Los constantes saqueos a las caravanas que llevaban los minerales desde las minas hasta el centro de México, eran víctimas de constantes asaltos por parte de bandoleros, aunado a la creciente inestabilidad en la zona por los conflictos con los indígenas de la zona. Tuvo como resultado una política, que bien se pudo haber calificado de “blanda” hacia los habitantes indígenas de Colotlán. Estas supuestas dadas de la corona hacia lo zona, únicamente, indica que el objetivo principal de los colonos era la acumulación de riqueza, y para lograr el propósito sería suficiente pacificar a los indígenas. Durante los primeros años del control colonial español los nativos dentro del área controlada por Colotlán, se vieron exentos del pago de tributo, así como otros privilegios.<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>178</sup> *Idem*.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 18.

La corona española expidió varias leyes en 1614, cuyo propósito era el de proteger a los indígenas mientras se permitía la operación del sistema de repartimiento (trabajo forzado).<sup>180</sup>

Aunque la expedición de estas leyes ofrecía cierto atractivo para los indígenas su aplicación era muy escasa y corría la misma suerte que muchas de las llamadas “leyes de las Indias”, ya que la correcta observancia de las mismas atentaban contra el desarrollo económico del colono.

Distintos acontecimientos obligaron a los pueblos originarios de la zona a tomar actitudes tan diversas, como sus propias raíces prehispánicas. Por ejemplo, el espíritu indomable de los tepecanos, orillo a una revuelta en el año de 1616, misma que no obtuvo los resultados buscados por éste pueblo indígena, ya que los dos años de muerte desencadenados en 1616 por la revuelta tepehuana fueron “unos de los más sangrientos y destructivos intentos de los indios por liberarse del control español en el noroeste de la Nueva España.”<sup>181</sup>

La sangrienta revuelta sumado a los constantes atropellos sufridos por los colonos probablemente convencieron a los huicholes y a los tepecanos que luchar por una completa libertad de los españoles sería algo inútil.

En 1990 había entre 10,000 y 12,000 huicholes que habitan unos 4,107 km<sup>2</sup> de abrupto territorio de montañas y cañadas, en gran parte drenado por el río Chapalagana, en los estados de Jalisco y Nayarit.

A principios y mediados del siglo XX, los territorios de las comunidades huicholas se limitaban a una parte remota de la sierra madre occidental, donde colindan los estados de Jalisco, Nayarit y Durango.

Hoy día el territorio se ha duplicado y abarca muchas áreas fuera de la sierra, en la planicie costera de Nayarit y en los alrededores de Tepic. Territorios

---

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 15.

mestizos se han vuelto indígenas. Finalmente la fama nacional e internacional de los huicholes como artistas, músicos y “chamanes” sigue creciendo.<sup>182</sup>

## 2. Elementos sociales y religiosos, *el costumbre huichol*

La forma en la que se organiza cualquier grupo en sociedad atiende a diversos factores que afectan su génesis. La visión integradora de los huicholes, en razón de los lazos existentes entre ámbitos como el social, religioso, económico y político que deriva en un actuar en base al *costumbre*.

La familia huichola es un grupo básico de consumo y producción; varias familias suelen cooperar en algunas fases de los cultivos, y con frecuencia cooperan con los gastos de alguna ceremonia. Los oficiales de cargo religiosos cooperan para producir lo que se consume en las ceremonias comunales. Una base de producción comunal se ve únicamente en la construcción de cercas o en el mantenimiento de estructuras ceremoniales. Durante las ceremonias, las familias que la están ofreciendo se juntan para visitar a la parentela como consumidores, porque la comunidad entera es unidad de consumo solamente durante las ceremonias comunales.<sup>183</sup>

Los huicholes piensan que la estructura fundamental del medio ambiente y de su organización política y social en la que habitan se estableció originalmente por ancestros deificados, como la Abuela Germinación, el Abuelo Fuego, el Padre Sol y *Cayoumari*. En la región de los huicholes la existencia de cinco microambientes distintos ha dado a los huicholes una variedad de plantas, animales y tierra para cultivar sus productos agrícolas de la mano en que generan su cosmovisión del mundo.

Carl Lumholtz, el primer explorador que escribió libros acerca de los huicholes del Chapalagana, describió diecinueve o veinte templos, llamados *tukipa*, que eran la estructura ceremonial de los centros ceremoniales. Los templos circulares de los huicholes tienen un diámetro aproximado de 12 metros.<sup>184</sup> La existencia de diferentes indicios conectan a este tipo de arquitectura con templos de tipo circular ubicados en sitios como Chalchihuites, la Quemada y Teuchitlán en

---

<sup>182</sup> Neurath, Johannes, “La vida en imágenes...”, cit., p. 18.

<sup>183</sup> Hinton, Thomas, op. cit., p. 85.

<sup>184</sup> Lumholtz, Carl, op. cit., p. 12.

las tierras altas de la parte occidente de Jalisco en la región cercana al volcán de Colima.

## 2.1 El asentamiento Wixarika como reflejo de su organización

Los asentamientos huicholes cuentan con una estructura muy similar entre ellos, y es que éstos siempre estarán en torno a lugares sagrados, adoratorios o templos, según sea el caso. El rancho huichol consiste en una serie de casas agrupadas libremente alrededor de un patio, una de las cuales puede ser un adoratorio.<sup>185</sup>

Existe también un símil entre los patrones de los asentamientos huicholes, donde destacan...

De una a doce casas forman un núcleo no integrado cerca de alguna fuente de agua, y es lo que constituye un rancho, cada rancho es nombrado e identificado por el nombre del más viejo de los huicholes.

Las comunidades están divididas por límites naturales y tradicionales, que con frecuencia están en disputa. Las comunidades son centros políticos y ceremoniales para los parajes que dependen de ellas. Cada comunidad tiene una construcción de negocios y para algunas ceremonias. En cada centro hay una iglesia pero en San Sebastián y Santa Catarina, el edificio se usa como un templo huichol.<sup>186</sup>

Como en la mayoría de pueblos, la religión juega un papel principal en la vida diaria de toda su gente y, el caso de los huicholes no fue la excepción ya que para ellos el templo además de ser el recinto para el culto religioso, era una institución que daba la oportunidad de obtener educación y prestigio. Por ejemplo, para poder ser curandero, se requieren por lo menos de diez años de servicio, tiempo que empata con la duración del periodo como funcionario del templo; de igual forma, para poder ser cantor, o jefe ritual, se requiere el mismo periodo, diez años.

Zingg reconoció que el cahuitero (el principal especialista religioso) jugaba un papel clave dentro del ciclo aborigen del templo, un ciclo que nuestro autor detectó pertenecía a una esfera de organización más allá de los ranchos

---

<sup>185</sup> Neurath, Johannes, "*Huicholes...*", cit., p. 12.

<sup>186</sup> Hinton, Thomas, op. cit., pp. 78-79.

individuales. Observó que los cahuiteros dirigían tanto el ciclo ceremonial aborigen como el sistema de cargos civil-religioso que impusieron los españoles.<sup>187</sup>

En la actualidad en ciertos centros ceremoniales donde se concentra un número considerable de población, se habla que siguen operando hasta 26 funcionarios en el templo, y éstos a su vez se reclutan de los distintos ranchos huicholes que se encuentren alrededor del mismo. Además de parentesco y linaje, la afiliación de alguien con un centro ceremonial específico era presumiblemente el indicador normal de identidad social y política “huichola” antes de la época colonial, durante la cual se crearon las comunidades indígenas.

Las fiestas de la cabecera se realizan durante la temporada de secas. Las fiestas de tipo *neixa* o mitote, que tienen lugar en los adoratorios *xiriki* y los centros ceremoniales *tukipa*, se rigen según fechas móviles. Las fiestas principales- *hikuli Neika*, *Namawita Neixa* y *Tata Neixa*- se realizan en relación con tres momentos del cultivo del maíz: la preparación del *coamil*, la siembra, y la obtención de los primeros frutos, respectivamente.<sup>188</sup>

La forma en la que se trabajaba la tierra, también reflejaba esa cosmovisión integradora, ya que, por ejemplo, el cultivo del *coamil* es una actividad de subsistencia, pues el producto no se destina al comercio. En sí se trataba de una práctica religiosa: solo quienes siembran las variantes sagradas del maíz pueden participar en las ceremonias parentales o comunales y únicamente quienes participan en estas ceremonias tienen derecho al usufructo de la tierra.<sup>189</sup> En esta acción se transita entre una actividad que representa un medio de subsistencia pasando por el valor religioso que representa, para finalizar en el ámbito del derecho civil.

Una de las características principales de su religión es la asociación que se da entre el maíz, el venado y el peyote. Su mitología hace referencia a estos elementos, por lo que sus rituales, fiestas, organización material y temporal de la vida giran, muchas veces, alrededor de ellos.<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> Zingg, Robert op. cit., p. 25.

<sup>188</sup> Neurath, Johannes, “Huicholes...” cit., p. 21.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>190</sup> Secretaría de Desarrollo Social... op. cit. p. 35.

Algunas explicaciones que nos ofrecen la mayoría de los estudios que se han hecho en torno a este pueblo respecto del porqué es que los huicholes lograron conservar una gran parte de su idiosincrasia en el tema religioso, es debido a que éste estaba fuertemente ligado a otros factores vitales en la subsistencia del pueblo. Por lo tanto, los sacerdotes católicos que ingresaban a los territorios huicholes nunca pudieron concentrar grandes cantidades de indígenas en las nuevas comunidades de las misiones, porque el modo de vida que éstos les pretendían imponer no les proporcionaba nuevas formas de subsistencia que reemplazara la estrategia original que combinaba la caza, la pesca, la horticultura de maíz y la recolección de plantas silvestres. Las ceremonias indígenas siguieron siendo de vital importancia, pues los patrones de asentamiento y las actividades de subsistencia fueron poco alterados, y nunca se eliminaron por completo.<sup>191</sup>

Los datos que se tienen de su historia son recientes, ya que su tradición se transmite de manera general, en forma oral. No fue hasta la incursión del antropólogo estadounidense Robert Zingg a territorio huichol que se pudo plasmar en papel, parte de su historia hasta la colonización española. Estos indios nunca habían escrito su historia ni habían descrito en detalle su lucha contra la colonización española. Más bien realizaban rituales y recitaban mitos que representaban sus sentimientos y pensamientos sobre cómo debían ajustarse los huicholes a los cambios provocados por los españoles.<sup>192</sup>

La constante recreación de los mitos a través de distintas ceremonias entre los huicholes resulta de un *costumbre* que les exige su práctica periódica para que el mundo siga su curso de tal manera como lo heredaron de sus ancestros míticos. La incursión forzada a la vida colonial, principalmente en los aspectos religiosos y económicos arroja como resultado que se tuviera una concepción de asociación entre ambos aspectos. Claramente Robert Zingg obtiene información valiosa acerca de esta problemática durante su estancia en la comunidad de Tuxpan de Bolaños a principios del siglo XX, y es que

---

<sup>191</sup> Lumholtz, Carl, op. cit., p. 18.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 22.

“Si los católicos se han comportado como si sus intereses fueran idénticos a los de los mineros, entonces no debe de ser tan sorprendente que los huicholes de Tuxpan percibieran que la minería de la plata y la salvación de las almas en una fórmula de causa y efecto.... La mitología cristiana de Tuxpan contiene un germen de verdad existencial: los misioneros y mineros españoles juntos crearon el nuevo régimen al que los huicholes debían de adaptarse....y otros intentos que han hecho pueblos con economías no capitalistas para adaptarse a los cambios bruscos desatados por la colonización europea.”<sup>193</sup>

## 2.2 Los Wixarikas en la actualidad

Las dificultades con las que nos hemos encontrado en el transcurso del presente trabajo, en parte obedece como ya le he señalado con anterioridad, a su habilidad de aceptar innovaciones útiles introducidas por agentes externos, los españoles por ejemplo, y se ilustra en el “modelo incorporativo” de cambio cultural, según el cual los elementos traídos por los españoles se integraron “de tal forma que se conforman con las relaciones significativas y funcionales” de la cultura huichola sin que ésta se “perturbara o cambiara en su tipo fundamental”<sup>194</sup>



Foto 1.7. Entrega de ofrendas en San Juan del Tuzal, mayo 2016 (Carla Cases)

---

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>194</sup> Zingg, Robert, op. cit., p. 21.

Más adelante se realizaron aproximaciones a la cultura Wixarika de mayor profundidad, gracias a las cuales sabemos que sus manifestaciones artísticas son indicio de un dinamismo cultural. Su tradición está viva y, por eso se transforma de manera creativa. La etnogénesis de los huicholes es un proceso continuo.<sup>195</sup>

Durante los últimos siglos, los huicholes han logrado una reproducción exitosa de su cultura ancestral. Abiertos a la interacción con el exterior, han sido sumamente celosos en la conservación de sus tierras y tradiciones.<sup>196</sup>

La importancia, relevancia y valoración del conocimiento ancestral de este pueblo originario, en tiempos recientes se ha opacado ya que es uno de los pueblos originarios alrededor del cual se han formado más estereotipos.

La creencia de que son en su mayoría chamanes y artistas, que conservan más costumbres prehispánicas que cualquier otro pueblo originario en México, que son un eslabón perdido entre los antiguos pobladores de Mesoamérica y los grupos actuales y que son los mexicanos más “auténticos”, entre otras afirmaciones, han contribuido a crear en torno a ese pueblo una suerte de aura con la cual ellos han aprendido a moverse.<sup>197</sup>

La reflexión que se obliga en torno a esta problemática, debe comenzar por establecer, ¿quienes integran al pueblo huichol?, ¿por qué se han acuñado en torno suyo tantos discursos idealizados? Las respuestas se han ido materializando en base al actuar de este pueblo, y los avances que se han logrado en distintas materias, entre ellas el derecho, tanto en el ámbito federal como en el local; y en algunos casos, hasta internacional.

El reto que se le presenta al convivir con la sociedad moderna, ha sido sorteada con cierta facilidad por este sector, ya que la tradición chamánica presente en su forma de vida, ha propiciado una facilidad de desarrollar la capacidad de multiplicar la persona, de acumular identidades contradictorias,

---

<sup>195</sup> Neurath, Johannes, “La vida en imágenes...” cit., p. 17.

<sup>196</sup> Neurath, Johannes, “Huicholes...”, cit., p. 7.

<sup>197</sup> Neurath, Johannes, *La vida de las imágenes*. Arte Huichol, México, Conaculta: Dirección General de Publicaciones, 2013 p. 15.



encaja perfectamente con la vida en sociedad contemporánea, donde se espera que un individuo pueda funcionar en contextos múltiples, complicados y contradictorios.<sup>198</sup>

### **3. Ejemplo del uso tradicional del *Lophophora Williamsii* dentro de distintas prácticas político-sociales**

El peyote (*Lophophora williamsii*) es una planta de la familia de las cactáceas y es considerada sagrada entre diferentes pueblos nativos de México como los *wixarika* (huicholes), *nayeeris* (coras), *o'dham* (tepehuanos), *raramuris* (tarahumaras), yaquis, yoremes (mayos), purépechas, chichimecas; de igual forma, en el sur de los Estados Unidos de América pueblos como los *sioux* o *lakotas*, cheroqui, apaches, *dinè* (navajos), entre otros. La mayoría estos pueblos habitan en la desértica área cultural definida como Aridoamérica (zona árida, al norte de Mesoamérica).

Esta planta para los grupos indígenas que conforman a los nativos americanos de Norteamérica y a algunos pueblos y comunidades indígenas de México como los *wixaritari* (huicholes), *raramuris* (tarahumaras), coras y tepehuanos principalmente, aún en la actualidad –dentro de su cosmo percepción– el peyote es un dios vivo, un maestro que los guía dentro de los universos espirituales y que consideran necesario estar en contacto y en comunicación constante con él para seguir por el camino sagrado. En el caso de los nativos indios americanos ven en el peyote a Jesucristo, debido al sincretismo que tuvieron que adoptar como consecuencia del proceso de invasión de la colonia Inglesa a su territorio, pero también ven al peyote como un maestro que les enseña la forma de vivir y comportarse.<sup>199</sup>

Eduard Anderson afirma que en el siglo XIX el peyote había sido incluido, por lo menos, en cinco géneros diferentes de cactus; pero el grupo de plantas comúnmente llamadas peyote y usadas como si lo fueran, es único dentro de la

---

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>199</sup> Valdez Armenta, Oscar, *El uso tradicional y medicinal del peyote: legislación y peritaje antropológico*, México, tesis para obtener el grado de licenciatura en antropología social de la ENAH, 2016, p. 19.

familia de los cactus y merece estar separada como un género distinto: *Lophophora*.<sup>200</sup>

En resumen, se podría sintetizar que en épocas coloniales la prohibición enteogénica fue bajo el argumento de que propiciaba imágenes “diabólicas” en quienes los ingerían, en la actualidad el concepto ha sido modificado por la descalificación de imágenes “alucinatorias”; en ambos casos, se observa una estigmatización, descalificación hacia las plantas enteógenas<sup>201</sup> por ignorancia.



Foto 1.8 Ofrendas en altar de Wirikuta, desierto de San Luís Potosí, mayo 2016 (Carla Cases)

---

<sup>200</sup> Anderson Edward F, *Peyote, La Divina Cactus*, Arizona, La Junta de Regentes de Arizona, Publicado por The University of Arizona Press, 1980, p. 45.

<sup>201</sup> El término enteógeno deriva de la raíz griega “*theus*” y significa “dios dentro de nosotros”. Es importante no utilizar la palabra “alucinógenos” cuando nos referimos al uso ancestral de una planta utilizada por los pueblos y comunidades indígenas e implicadas en rituales, acto que les dota de un carácter sagrado; en la relación hombre-naturaleza las plantas enteógenas representan un vínculo con las fuerzas invisibles espirituales que conllevan al que entabla esta relación a “darse cuenta” o “ver”, o “quitar el velo al iniciado” que está hecho de algo más que de materia.

La forma en la que convergen factores intrínsecos de la forma de organización política-social-religiosa-cultural, en dichas ceremonias nos ofrecen una visión no occidentalizada del ejercicio del poder dentro de ésta comunidad indígena, y el uso del peyote juega un papel central dentro de estas ceremonias.

La existencia de prácticas culturales perniciosas debe generar una «política de la identidad» que permita identificar áreas en las que debemos mantener las diferencias culturales y otras en las que no es posible, lo que provoca la coexistencia al mismo tiempo de políticas multiculturales que permiten a los pueblos y naciones vivir de forma paralela, políticas interculturales que buscan consensos mínimos, políticas integracionistas en las cuales las culturas compiten entre ellas.<sup>202</sup>

Los *wixarika* se distinguen por ser una comunidad indígena en la que en muchos asuntos de su vida diaria y convivencia como núcleos sociales se rigen interiormente por medio de los usos y costumbres. Gracias a esta forma de organización política-religiosa mantienen sus tradiciones, cuenta calendárica ceremonial anual y agrícola, en las cuales ha de resaltarse la fundamental relación entre el ser humano-peyote-venado-maíz.

Actualmente en México se están realizando intentos por obtener un reconocimiento jurídico de la Iglesia Nativa Americana en México (INAM) con la finalidad de que exista un amparo por parte del Estado Mexicano que permita libremente la realización del uso del peyote en contextos rituales para fines medicinales y religiosos.

Indiscutiblemente, las prácticas religiosas-político-social-económicas que tienen que ver con el uso del peyote son las que más llaman la atención a los ojos del mundo occidental. La información que se tiene acerca de estas prácticas varía en contenido y seriedad. Los autores que han escrito del tema han sido en su mayoría investigadores etnográficos, antropológicos, sociales, de la salud. El área jurídica es una de las que poco se ha avanzado en este tópico.

---

<sup>202</sup> Arias López, Boris Wilson, op. cit., p. 9.

Destaca el trabajo del investigador Johannes Neurath que se ha preocupado por contextualizar el uso del peyote en la región wixarika, y ha refutado toda clase de interpretaciones superficiales sobre ellos inspiradas en el hipismo o el *new age*; asimismo ha cuestionado la idea de ecologistas e indigenistas que en una suerte paternalista han querido ver a los huicholes como un “fósil cultural” a punto de desaparecer frente a los inevitables avances de la modernización, me he topado con un grupo siempre exitoso, cosmopolita y en plena expansión demográfica, territorial y cultural.<sup>203</sup>

En la mayoría de las prácticas religiosas, los funcionarios de los templos son los encargados de coordinar las fiestas y celebraciones; en las ceremonias dedicadas al peyote,



Foto 1.9 Miembros de la comunidad recibiendo a los peregrinos, Nayarit, mayo 2016. (Carla Cases)

---

<sup>203</sup> Neurath, Johannes, “La vida en imágenes...” cit., p. 18.

...los funcionarios de los templos huicholes deben encargarse de recolectarlo, traer agua sagrada de los adoratorios sagrados de varias madres de la lluvia, pescar, cazar venados, proporcionar ganado para el sacrificio y regalar comida a los huicholes que asisten a los rituales que los funcionarios deben realizar. Al replicar ritualmente los precedentes organizadores del mundo que sus ancestros fijaron, los funcionarios de los templos los persuaden de proteger la salud humana y proporcionar sustento abundante para todos los huicholes.<sup>204</sup>

La importancia que tiene en especial éste tipo de ceremonias que incluyen la *cacería* del peyote, la coloca como una de las que tiene mayor vitalidad, ya que forma parte de lo que comúnmente llaman “el costumbre” huichol y va orientado hacia la subsistencia de la comunidad.

Durante la peregrinación, los jicareros se someten a prácticas de austeridad y purificación: ayuno, abstención del sueño y confesión. Solamente así podrán obtener *nierika*, “el don de ver”, al llegar al desierto e ingerir peyote. Según la mitología, los antepasados fueron los primeros en probar el *hikuli* y tener una experiencia visionaria, tras lo cual se transformaron en dioses. Al reactualizar esta experiencia y obtener el *nierika*, los jicareros tienen la oportunidad de convertirse en *mara´akate*, personas iniciadas, médicos tradicionales o cantadores.

Vestidos con su atuendo especial que consiste, entre otras cosas, en un sombrero adornado con plumas blancas de guajolote, los jicareros, que durante este viaje se conocen como peyoteros (*hikuritamete*), se dirigen al desierto de Wirikuta, en el oriente, donde recolectan el peyote (*lophophora williamsii*) cactus psicotrópico denominado en huichol *hikuli*. Luego los peyoteros suben al cerro del amanecer (*paritek+a* o *Reu´unari*) en la sierra de Real de Catorce, que se considera el lugar donde sale el sol tras vencer a los animales nocturnos y monstruos del inframundo.<sup>205</sup>

Durante “el costumbre”, estos funcionarios deben tomar una parte activa dentro de las ceremonias en especial la dedicada a la búsqueda y *cacería* del *hikuri*, cuando están en calidad de aprendices, y se les trata como un aprendiz. El iniciado casi debe morir, participar en una *cacería* de venado (*hikuri*) que lo exige en todos los sentidos y lo lleva hasta el límite entre la vida y la muerte. Pero, más allá del esfuerzo físico, durante el proceso ritual, como lo cuentan los mitos y leyendas, el venado se transforma en peyote para dejarse casar.

Después los peregrinos ingieren el cactus y con sus visiones se convierten en él. “el costumbre” supone un proceso en el que el sacrificador se identifica con su víctima y experimenta con ella la muerte sacrificial. En este momento

---

<sup>204</sup> Zingg, Robert, op., cit., p. 12.

<sup>205</sup> Neurath, Johannes, “Huicholes...”, cit., pp. 16-18.

el iniciante logra obtener la visión del amanecer, el despertar, el conocimiento. Sin embargo hay muchos que jamás logran la iniciación, se pierden, se desvían, se quedan dormidos, sucumben a las tentaciones. Esto es, precisamente, lo que sucedió a los mestizos y a otros pueblos indígenas, como los coras y tepehuanos, y también a las diferentes especies de animales.<sup>206</sup>

La forma en la que se han dividido los esquemas de convivencia en sectores o ámbitos como el social, económico, cultural y religioso en el mundo occidentalizado no es el mismo enfoque el que le dan diferentes culturas que existían en este territorio antes de la llegada de los españoles, entre ellos el pueblo *Wixarika*.

En las ceremonias que se llevan a cabo a lo largo del año se pueden encontrar mezclados elementos sociales, religiosos, culturales, políticos y hasta económicos, que forman parte de las celebraciones y son un elemento esencial de su identidad que tienen como indígenas. No se puede separar o menospreciar ninguno de estos elementos ya que la cosmovisión en la que este grupo indígena sienta las bases de su forma de vida. Por poner un ejemplo, el hecho de ver a la tierra como un ser vivo, consciente y sintiente, lo coloca en un plano totalmente diferente a todo lo establecido por el derecho nacional. No se trata de adecuar toda la estructura del estado nacional a la visión de este pueblo originario; se trata de tomar en cuenta estos rasgos distintivos que forman parte de su identidad indígena en la elaboración de leyes y/o políticas públicas que coadyuven al respeto y conservación de estas.

Dentro de esta diversidad de celebraciones destacan particularmente las ceremonias que incluyen la ingesta del cactus *Lophophora Williamsii*, comúnmente conocido como peyote, ya que ésta constituye en cierta forma una práctica de carácter ilícito para el estado mexicano, debido a la clasificación del peyote dentro de la legislación mexicana. El enfoque que se toma de base para su clasificación como un elemento contrario a la ley resulta incompleto debido a que no toma en cuenta que el uso del cactus se desarrolla dentro de una ceremonia, que es una clara manifestación de sus rasgos distintivos como indígenas, que forma parte de

---

<sup>206</sup> Neurath, Johannes, "La vida en Imágenes..." cit., p. 19.

su organización social-religiosa-política-cultural. Por lo tanto no se puede restringir o tipificar ninguno de esos elementos sin alterar al otro.

Por lo tanto, tomando en cuenta los distintos aspectos de su identidad y, su alcance e impacto en la sociedad, no solo a nivel nacional, sino internacional de sus prácticas religiosas-culturales-políticas-sociales debe adquirir relevancia suficiente para lograr que las políticas públicas estén más acordes a la realidad de este pueblo.

Distintos documentos a nivel internacional se han ocupado de abordar la problemática de los diferentes pueblos originarios en todo el mundo, elevando a la categoría de derechos humanos diversas prácticas y expresiones de su cultura. Dichos ordenamientos expresan una conciencia internacional que tiene como fin preservar el conocimiento a través de los Estados que forman parte de dichos ordenamientos internacionales los cuales establecen compromisos que en la mayoría de países donde se vivió una conquista o invasión se buscó erradicar en cierto momento. Sin embargo, esas disposiciones no se aplican en automático sino que requieren de todo un proceso interno que lleve a concretar las distintas medidas asumidas en la legislación nacional.<sup>207</sup>

Entonces, si bien la universalidad de los derechos humanos implica contenidos mínimos a la dignidad humana, que independientemente del origen cultural todo ser humano los aceptaría de forma que si bien la «universalización de los derechos humanos es producto del intercambio cultural» dicho consenso no es definitivo —no está dado, se va dando—, ello en virtud a la propia progresividad que caracteriza a los derechos humanos, así «la universalidad para ser auténtica (y también para ser efectiva) ha de ser el resultado de un dialogo, de una comunicación, de un intercambio. La universalidad no debe constituir un punto de partida, sino un punto de llegada, un ideal regulativo, un objetivo que ha de ser alcanzado «en» y «desde» la diversidad cultural.<sup>208</sup>

---

<sup>207</sup> Cottom, Bolfy, *Los derechos culturales en el marco de los derecho humanos en México,,* México, M. A. Porrúa, 2010, p. 46.

<sup>208</sup> Arias López, Boris Wilson, op. cit., pp. 10-11.



Foto 1.10 Wixarika guardando sus objetos sagrados, San Luís Potosí, mayo 2016. (Carla Cases)

### 3.1 Usos en la actualidad

Tal como lo indica el JIFE en su informe del 2012, existe un crecimiento por el desempeño de prácticas con connotaciones espirituales que sirven para encubrir el consumo de sustancias psicoactivas de origen vegetal con el *auxilio o asistencia* de chamanes, totalmente al margen del contexto sociocultural que ellos afirman representar. Ofreciendo así, viajes con el calificativo de *turismo espiritual*.<sup>209</sup>

En el caso de los huicholes y su relación con el peyote, una no se puede explicar sin la otra. El arraigo que tiene la parte de población Wixarika que aún práctica el costumbre con sus conocimientos acerca del peyote es innegable. Hoy en día con la apertura que han tenido en sus prácticas y tradiciones con los teiwaris. Aquello que han heredado (como cultura, historia, tradición, sentido de la

---

<sup>209</sup> Naciones Unidas: Informe para 2012 de la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE), Nueva York, Enero 2013, p. 51.



identidad) no se destruye, sino que se desplaza, se abre al cuestionamiento, a un reencauzamiento.<sup>210</sup>

El peyotismo mexicano es un asunto tribal, centrado alrededor del chamán, en cuyas espaldas recae todo el bienestar de la tribu en lo que concierne a las abundantes cosechas de maíz, éxito en la cacería del venado y en la guerra. El uso del peyote se parece más a una elaborada ceremonia de curación que a un culto, las ceremonias de peyote no se celebran por el placer de comer la planta, sino para curar algún mal<sup>211</sup>



Foto 1.11 Mujer no indígena (teiwari) con vestimenta de danza del venado, Nayarit, mayo 2016. (Carla Cases)

Los huicholes relacionan la práctica del *costumbre* con la buena salud, la principal causa de la enfermedad del alma o espiritual se atribuye a la falta de ética: no practicar el *costumbre*, es decir, no participar en los rituales del ciclo *neixa* con los grupos de jicareros (*xucarikate*) o peregrinos durante los años

<sup>210</sup> Gadea, Carlos A., "Emancipación y pragmatismo de los movimientos indígenas contemporáneos. Los cambios en las prácticas políticas radicales", en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, México, año XLV, nums 188-189, mayo-diciembre, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2003, p. 22.

<sup>211</sup> La barre, Winstón op. cit. p. 37.

prescritos por la usanza huichola.<sup>212</sup>En algunas de estas ceremonias los participantes consumen el peyote en un contexto ceremonial.

Hoy en día se pueden observar que existe un crecimiento en el número de personas que son usuarios del peyote, muchos de ellos bajo un contexto ceremonial y bajo la tutela de marak'ames, sin embargo también existen personas dedicadas a una especie de turismo espiritual que aprovechan la ingenuidad y curiosidad de la gente (principalmente extranjeros) para ofrecer ceremonias donde se consume peyote y otras plantas psicoactivas.

La tradición milenaria de los wixarikas está siendo un tema de actualidad en un número considerable de personas, nacionales y extranjeros, han modificado las relaciones que se tenían entre personas indígenas con no indígenas, y asimismo la relación de estos con el estado mexicano.

## **CONSIDERACIONES FINALES**

---

<sup>212</sup> Bonfiglioli, Carlo y Gutiérrez del Ángel, Arturo, *Peyote, enfermedad y regeneración de huicholes y tarahumaras*, México, Cuicuilco, no. 53, enero-abril, 2012, p. 198.

Más que tratar de elaborar una sección de conclusiones, considero más preciso puntualizar algunas de las reflexiones que desarrollé durante el camino recorrido en la elaboración del presente trabajo de investigación. Pasando desde las etapas de revisión bibliográfica hasta los periodos de observación participativa dentro de diferentes prácticas sociales, religiosas, políticas y económicas dentro de una comunidad Wixarika.

Considero que el contexto estructurado de las ceremonias, las intervenciones del facilitador, la dinámica social, los símbolos y las metáforas del ritual son elementos inseparables que coadyuvan conjuntamente a generar la experiencia subjetiva en aquellos que participan en las ceremonias de peyote. Esta interrelación simbiótica entre planta y ceremonia no puede ser discretamente separada.

Claramente a partir de las reformas constitucionales desde inicios del 2000 existe un reconocimiento constitucional de derechos y potestades con las que cuentan las personas indígenas, para ejercerlas en los ámbitos de distinta naturaleza que pudiera alcanzar su condición como indígena. Sin embargo, uno de los mayores impedimentos para su correcta observación es la ausencia de una ley secundaria que especifique circunstancias, tiempos, procedimientos, instancias, criterios, por mencionar algunos ejemplos.

La falta de una legislación secundaria da como resultado que éste reconocimiento carezca de efectividad al momento de su aplicación ya que, únicamente lo establecido en los artículos que tocan el tema indígena les coloca en un estado de indefensión a cualquier persona que pretenda hacer valido lo estipulado en la Constitución en cuanto a su condición como indígena.

En la mayoría de los casos, la tarea de elaborar las respectivas leyes secundarias fue delegada a las legislaciones estatales y a autoridades municipales por el artículo constitucional. Tarea que en la actualidad la mayoría de legislaciones estatales han relegado o ignorado, ya que no forma parte de su agenda legislativa por considerarse de poca importancia.

En definitiva, es paradójico el hecho que se haga mención de los usos y costumbres de los pueblos y comunidades indígenas en diferentes artículos mientras que la práctica legislativa y en la misma impartición de justicia no existe un consenso entre las autoridades respecto de qué son o qué debe entenderse como usos y costumbres.

Por otro lado, la influencia por parte de la Iglesia en nuestro país desde la colonia, ha ido perdiendo fuerza a través del paso del tiempo, sin embargo, en la actualidad existen elementos que exhiben que aún existe una carga negativa en diversos conceptos, percepciones, ámbitos y prácticas, dentro de ellas el consumo del peyote, al considerarlo como una droga que se relaciona con visiones diabólicas y con tendencias a cometer pecados o faltas de distinta naturaleza.

El tema, en sí ya no es únicamente de interés para los indígenas, también es de todas las personas no indígenas- nacionales y extranjeros- que se identifican con dichas tradiciones y también participan en ceremonias. El aumento en el número de personas no indígenas se debe a que las comunidades *wixarikas* en estos últimos 20 años se han abierto a compartir sus ritos y sus tradiciones recibiendo personas ajenas a sus comunidades algunos inclusive hasta son invitados a festividades o hasta se les invita a las peregrinaciones a *Wirikuta*, en algunos casos.

Estos casos, cada vez más comunes, han contribuido a que se den casos y situaciones que antes no eran valoradas. Hoy en día existe una tendencia por la autoadscripción como indígenas por parte de personas que han optado por seguir el camino que ofrecen las prácticas ancestrales de diferentes pueblos originarios, en este caso del pueblo Wixarika. Estamos pues, en una etapa de globalización de conocimientos que exige una visión más amplia por parte de todos los actores involucrados, desde los miembros de los diferentes pueblos originarios, las personas que participan, los legisladores, las autoridades encargadas de acceso e impartición de justicia, y finalmente involucra a toda la sociedad internacional por ser un tema que cada vez toma un mayor interés.

La convergencia de distintos acontecimientos pone en evidencia la necesidad de políticas públicas adecuadas en torno a las ceremonias en dónde se consume peyote para que se lleven a cabo de manera pacífica dentro del marco jurídico mexicano e internacional.



ANEXO 1

PEREGRINACIÓN A HUAYNAMOTA

ABRIL 2017

Inicié el camino partiendo de la ciudad de Morelia. El transcurso que recorrimos fue primero hacia Guadalajara, en el estado de Jalisco; posteriormente a la ciudad de Tepic, en la entidad de Nayarit, México duro aproximadamente 9 horas, entre estaciones de autobuses y trayecto del viaje. Éste fue el primer paso en esta peregrinación a la cual asisten diferentes autoridades indígenas wixarikas y coras, marak'ames, además de una nutrido número de fieles provenientes de todo el país, principalmente de estados, como Jalisco, Nayarit, Colima y Durango.

Huaynamota es el nombre de una pequeña localidad situada en el la Sierra Madre, forma parte del municipio del Nayar en el estado de Nayarit y durante las festividades de Semana Santa es el lugar que alberga a los miles de personas que acuden a visitar al señor, al santo, o al Cristo negro; estos son los nombres que se escuchan entre los fieles y peregrinos que asisten y/o cumplen con alguna manda. Sin duda, es un evento de gran impacto en el aspecto económico, religioso, social y político entre la población de la zona y sus alrededores. Ya que durante una semana una población que no supera los mil habitantes es crisol de creencias y tradiciones, las cuales son mezcla del sincretismo católico con las creencias indígenas de la zona.

El camino no iba a ser sencillo, lo sabíamos. Requería de varias horas y tomar distintos transportes. La travesía inicio al llegar a la central de autobuses de Ominibus cerca del mercado de artesanías en Tepic donde tomamos un taxi hacia la comunidad wixarika, ubicada a unos 45 minutos de la ciudad de Tepic. Después de dejar algunas maletas que eran demasiado pesadas para hacer el recorrido en la comunidad con personas que se encontraban en el lugar. Estábamos listos para emprender el viaje hacia la montaña de Huaynamota.

Las alternativas para llegar a la comunidad de Huaynamota son diversas. Sí se quiere hacer en la forma tradicional, así como lo hacían los habitantes de la zona en otros tiempos; a caballo es un trayecto de 3 días, y a pío de 6 a 8 días, desde la ciudad de Tepic. Actualmente se puede hacer un recorrido de 5 a 6 horas desde Tepic cruzando las montañas por un camino de terracería en camioneta u otro vehículo 4x4; o un camino que involucraba viajar en lancha y atravesar la

presa de Aguamilpa, después recorrer unos 5 km a pie y posteriormente hacer un trayecto corto en camioneta; también existe la opción de viajar en avioneta y en un par de horas estarás aterrizando en Huaynamota. En nuestro caso optamos por tomar el viaje en lancha.

Primero tuvimos que tomar una combi, o *pasajera* como le dicen, desde la comunidad hacia la presa de Aguamilpa, haciendo un recorrido aproximado de 1 hora hasta el embarcadero de la presa. Durante el trayecto pudimos observar en distintos puntos del camino a grupos de adolescentes, jóvenes y niños con todo su cuerpo pintado de color negro, vestidos con ropas rotas y desgastadas, algunos traían silbatos y hacían percusión con toda clase de cosas. Son los llamados *judíos*, personajes que durante los días santos custodian las diferentes capillas de la zona, algunos también se colocaban en ciertos puntos en los caminos y carreteras, y realizaban una especie de punto de control, haciendo el alto a todos los automóviles que transitaban pidiendo cooperación “para el santo”, decían. Algunas personas que iban a bordo de la pasajera les daban algunos pesos, mientras que un señor que iba en la parte de enfrente de copiloto, les daba monedas de diez pesos, y en alguno de esos puestos de control, hasta veinte pesos. Fueron aproximadamente 4 los puntos donde se encontraban instalados éstos personajes en el trayecto desde la comunidad hasta el embarcadero de la presa de Aguamilpa.



Foto 2.1 Presa de Aguamilpa, Nayarit, México, mayo 2017 (Alejandro Ponce Piña)



Al bajar de la pasajera, caminamos rumbo al embarcadero entre algunos puestos de madera improvisados habilitados para la venta de comida, refrescos y cerveza colocados a un lado del camino. A pesar de la distancia del lugar con otras comunidades cercanas y su aparente aislamiento, existía un flujo de personas que transitaban por la zona de manera lenta pero fluida y constante. Nunca dejo de pasar gente mientras que mi amigo Oscar y yo comíamos un pescado dorado en uno de esos puestos que ofrecía la venta de comida.

A la opinión del dueño del negocio, “los días que dura la semana santa son los más fuertes para el negocio ya que la peregrinación hacia el templo ubicado en Huaynamota es una de las más importantes en toda la zona del Nayar, y es cuando uno ve pasar la gente...” nos dijo el propietario del lugar. Una persona del sexo masculino de aproximadamente 40 años de edad, el cual había quedado paralizado hacia unos meses atrás por un mal que “ni los doctores saben que es”. Al finalizar el delicioso pescado emprendimos camino a saludar al famoso “señor de Huaynamota”, o “cristo de Huaynamota”, o también conocido como “el cristo negro de Huaynamota”. Figura a la que recurren tanto mestizos como indígenas, en busca de algún favor o, también a pagar alguna manda que se le prometió a cambio de un milagro o encargo.



Paralelamente a la historia que maneja la religión católica acerca de la hechura de la figura de Cristo que se venera en ese templo, qué dicen, fue pintado con un color obscuro, buscando encontrar similitudes con los indígenas de la zona y así generar cierta confianza e identificación existe entre la gente mayor otra versión que aún se escucha entre la comunidad indígena y que aún se cuenta frente a *Tatewari*, (abuelo fuego).

La historia que se ha transmitido de forma oral entre las familias wixarikas, coras y tepehuanos del Nayar, trata acerca de una persona que vivía en una cueva en la cumbre del cerro de Huaynamota. La mayoría de personas que lo vieron fue a distancia, él vivía en solitario, se decía que era un hombre muy sabio. La dificultad que representa la geografía del lugar hacía muy difícil el poder conocerle. De alguna forma era una especie de mito dentro de los wixarika ya que era no era una tarea simple el saber si las historias acerca del señor de Huaynamota eran ciertas o no. Esta travesía, en otro tiempo, era realizada únicamente por hombres de poder, conocimiento y por marak'ames de distintos puntos que buscaban algún consejo o guía del hombre que ahí habitaba. Ellos hablaban de un cristo o iluminado que vivió en la cumbre de la montaña.

La región del Nayar es parte de la sierra madre occidental, que recorre a través de distintos estados del país entre ellos está Nayarit. Sus montañas escarpadas y hondas barrancas ofrecen un panorama bastante difícil de recorrer. Hoy en día gracias a algunas carreteras y múltiples brechas es posible el tránsito de personas a bordo de vehículos de motor con tracción 4 x 4, así como motocicletas tipo *cross* o cuatrimotos y vehículos *off road*. Sin embargo, la mayor parte de la región queda prácticamente incomunicada por la vía terrestre durante el tiempo de lluvias ya que las crecientes de los ríos obstruyen el paso en diferentes puntos de acceso a la zona. En definitiva, no es tarea fácil para la gente que hace la peregrinación.

Hoy en día, la peregrinación al templo de Huaynamota es lugar donde convergen distintas cosmovisiones, porque si bien es cierto que existe una gran

afluencia de peregrinos católicos, también es una figura muy importante entre los indígenas de la zona, principalmente para los wixarikas y coras.

Entre las historias que se escuchan entre la gente se dice que... “cuando llegaron (los católicos) y conocieron de la historia del señor de Huaynamota, ellos decidieron vestir y pintar a su Cristo de tal manera que personificaba al señor de Huaynamota. Esto nomás para jalar a más gente, pero cuando el tigre de Álica los corrió, aquí se quedó el santo abandonado y fueron los mismos abuelos los que vestían y cuidaban a la figura. Ya era parte de las ceremonias y la salpicaban con sangre y todo lo que se hace como Wixarika”<sup>213</sup>

Al llegar al pequeño embarcadero, abordamos una lancha junto con 8 personas, las cuales pertenecían a un grupo de danza tradicional que venía desde la ciudad de Guadalajara. A dicho de la persona encargada del grupo, su compromiso con el señor de Huaynamota era grande, ya que gracias a él y sus favores habían podido conseguir algunos éxitos como grupo de danza. Fue un recorrido de más de una hora y media de camino.



Foto 2.2 Camino hacia Huaynamota, Nayarit, mayo 2016. (Alejandro Ponce Piña)

<sup>213</sup> Charla que sostuve con un habitante indígena originario de Huaynamota afuera del atrio de la Iglesia durante el periodo de semana santa en abril del 2017

Durante el recorrido y hablando con el lanchero, una persona de sexo masculino de aproximadamente treinta años de edad y oriundo de la zona aledaña a la presa de Aguamilpa nos comentó: “En este año tuvimos muchos problemas con la comisión (CFE) ya que no quisieron soltar el agua... ellos no entienden que necesitamos llegar a Huaynamota en estos días santos, solo dicen que no pueden dejar pasar más agua debido a las escasas lluvias durante el pasado temporal de aguas además de las demandas de los agricultores de la zona”<sup>214</sup>.

Este hecho originó que las lanchas no pudieran llegar al punto donde habitualmente arriban debido a la escases de agua, el recorrido se redujo algunos kilómetros, los cuales debimos cubrir a pie durante poco más de media hora, para finalmente tomar otra lancha- ahora de remos- para llegar al punto dónde se inicia el trayecto hacía el lugar donde se tomaría el último transporte que nos llevaría a Huaynamota. El trayecto que recorrimos a pie fue de casi dos horas, entre el camino trazado por el cauce natural del río de Huaynamota.

En el recorrido pudimos observar algunos pequeños puentes de madera hechos por la gente de la región, de forma improvisada y usando los trozos de madera que el rio ha arrastrado, por los que tenía uno que pagar de 10 a 5 pesos, dependiendo de la longitud del puente. Al final contamos 5 de estos puentes. Llegando al final de ese tramo estaban varias camionetas formadas a un lado del camino. Por 80 pesos te llevaban hasta la comunidad de Huaynamota, haciendo un recorrido de 8 km aproximadamente. La mayoría de camionetas eran propiedad de personas que vivían cerca de la zona y que aprovechaban el flujo de personas para ofrecer sus servicios de transporte.

Tras recorrer el camino entre puentes y brechas llegamos a la zona donde se encontraban las mencionadas camionetas. Abordamos una y aproximadamente una hora después, finalmente llegamos a la pequeña comunidad de Huaynamota. El gran número de personas que llegaba sin parar a la comunidad contrastaba con

---

<sup>214</sup> Charla que sostuve con el operador de la lancha durante el recorrido por la presa de Aguamilpa en abril del 2017.

el número de calles que rápidamente se llenaban con el paso del tiempo por la ola de turistas y devotos que se dieron cita en semana santa.

En cuanto llegamos a la plaza principal, pudimos observar una fila que salía desde el interior del atrio de la Iglesia, sin embargo, no le prestamos atención. Nos adentramos en el atrio de la Iglesia, que en ese momento se encontraba lleno de personas, principalmente indígenas coras y wixarikas, quienes ya tenían en sus respectivos lugares, cartones, petates y cobijas, que usarían por la noche para tapar un poco el frío, ya que en su mayoría, las personas que ahí se encontraban, era para realizar la ofrenda de velación.

En la parte lateral del atrio era el lugar destinado para que colocaran al santo, durante el tiempo de semana santa. Tiempo durante el cual el Cristo negro sale de su Iglesia para recibir a todos sus fieles. Después de ubicar, en medio de toda la gente, a la familia de Eustolio, acudimos a saludarles y, en nuestro caso, preguntar diferentes cuestiones de la dinámica. Nos explicaron que la enorme fila era para la gente que quería saludar al Santo. Las personas que van a cumplir alguna manda, tienen paso preferente ya que la mayoría de ellos, entran al templo de rodillas acompañados de sus familiares, ellos no tienen que hacer fila; tampoco los grupos de danzantes o musicales que llegaban desde sus tierras de origen a hacer reverencia al Cristo.

Tras observar que la larga fila cada momento se hacía más larga, decidimos tomar un lugar en la misma y esperar a que avanzara. Estuvimos esperando aproximadamente 6 horas para poder llegar a saludar al santo. Durante ese tiempo tuve la oportunidad de hablar con personas indígenas que se encontraban junto a mí y preguntarles sus razones para asistir a Huaynamota.

Tras varios intentos de entablar conversación con otras personas, sin obtener ningún resultado, finalmente realice dos entrevistas no estructuradas a personas que se encontraban haciendo fila cerca de mí. La dificultad que se presentó para lograr que las personas lograran hablar conmigo sobre sus creencias y motivaciones para estar en Huaynamota, fue bastante. En ese momento pude confirmar el hecho que muchos indígenas son celosos de su

conocimiento y no es fácil que hablen acerca de sus creencias, mucho menos a un extraño.

Finalmente pude iniciar la primera entrevista a un indígena wixarika que venía desde Zacatecas, el cual no quiso dar su nombre, pero que accedió a platicar conmigo. Él me comentó que se encontraba en Huaynamota, no sólo por su bienestar, sino que toda su familia lo había ayudado en su viaje, con la condición que llevara algunas velas en su nombre o llevar alguna ofrenda pidiendo por ellos. “No siempre pueden venir todos, es muy caro hacer este viaje, pero es necesario venir a dar gracias por la buena salud...”, “El señor de Huaynamota es el santo de los wixarikas, y por eso venimos de todos lados que hay wixarikas para visitarlo y que no se ponga triste”, me dijo el indígena, el cual llevaba a su esposa y dos hijos. También me comentó que acababa de terminar su carrera de maestro y que estaban por darle empleo, “también vengo a pedirle al señor que me ayude con eso...”, comentó.



Foto 2.3 Joven Wixarika saludando al Cristo de Huaynamota, Nayarit, mayo 2017 (Alejandro Ponce Piña)

De igual forma, un elemento que resaltaba, era la presencia de un gran número (rebasaba los 50) de los llamados judíos, los cuales estaban a cargo de la seguridad y orden del lugar durante la celebración. Estos personajes están facultados para mantener el orden, mediante la prohibición de la ingesta de bebidas embriagantes, y hasta la “aprehensión y encarcelamiento de personas que falten al orden”. Tenían destinado una especie de cepo para meter a los que alteraran el orden. Y los cuales podían salir pagando una multa o hasta el otro día.

El hecho que una comunidad con un tamaño tan reducido, con tanta pobreza y marginación, con accesos tan complicados y con una mayoría indígena en su población reciba la visita del Obispo de Nayarit durante estas fechas es un dato importante de resaltar. En gran parte se puede explicar por la cantidad de dinero que se recauda de los fieles durante este periodo. Al costado del santo, se encuentran 3 personas que son las encargadas de custodiarlo y retirar las múltiples ofrendas que los fieles le entregan al santo. Dos de estas, se encargan de retirar los billetes, morrales cintas, adornos, ropa, mantas, monedas y amuletos que la gente entrega. El tercer sujeto se encuentra en la parte de atrás del santo recibiendo lo que se le retira al santo. Todo lo coloca en una caja de madera de un metro de alto, por un metro y medio de largo y poco menos del metro de ancho aproximadamente. “lleen hasta tres de esas”, me comentaba un familiar de Eustolio que ya tenía un día en Huaynamota.

El volumen de dinero que se le ofrenda al Santo es impresionante, por ejemplo, en el momento en que nosotros íbamos entrando al atrio pude observar como una persona estaba colocando en el santo un cinturón hecho por billetes de 100 pesos, además de un adorno en forma de cruz hecho por billetes de 20, 50, 100 y 200 pesos. Finalmente colocó en la mano del santo un fajo de billetes de 500, por lo menos eran 5 mil pesos, en total esa persona (que después me comentaron que era integrante de un grupo de música tradicional que en ese momento estaba comenzando a ganar fama), le ofrendo al santo por lo menos 8

mil pesos. Escuche que la gente comentaba. “ellos vinieron hace un año, y les ha ido bien... tienen que venir a pagar los favores que recibieron”.

La importancia que tiene ésta peregrinación rebasa los motivos únicamente de corte religioso, ya que durante las entrevistas y charlas que sostuve con diferentes asistentes, pude percibir que para ellos, acudir a esta peregrinación es fundamental para la supervivencia y un buen desarrollo, no tanto como persona, sino como comunidad. Es parte de su identidad como indígenas de la zona y forma parte de su cosmovisión, generando certidumbre y cohesión social entre sus comunidades. Que dicho sea de paso, lo consideran vital para su desarrollo y coexistencia con el mundo occidental.

El atrio de la iglesia se llena de grupos musicales que ofrecen su música al santo. Al mismo tiempo se escuchan hasta 5 grupos diferentes que tocan, principalmente música tradicional wixarika, sus melodías dedicándoselas al santo. Esta actividad se prolonga durante toda la noche y hasta que sale el sol. La superficie del atrio se llena de personas que *apartan* su lugar para estar cerca del santo, únicamente dejan libres los 2 accesos con los que cuenta la iglesia, el camino desde una de las puertas hasta el recinto del santo, y la entrada a la iglesia.

Tras una larga y fría noche, a la mañana siguiente preparamos todo para regresar a la comunidad, porque como dice Eustolio “ya está pagado”. Esto quiere decir, que ya se ha concluido el trabajo de la noche y que están listos para seguir su camino.

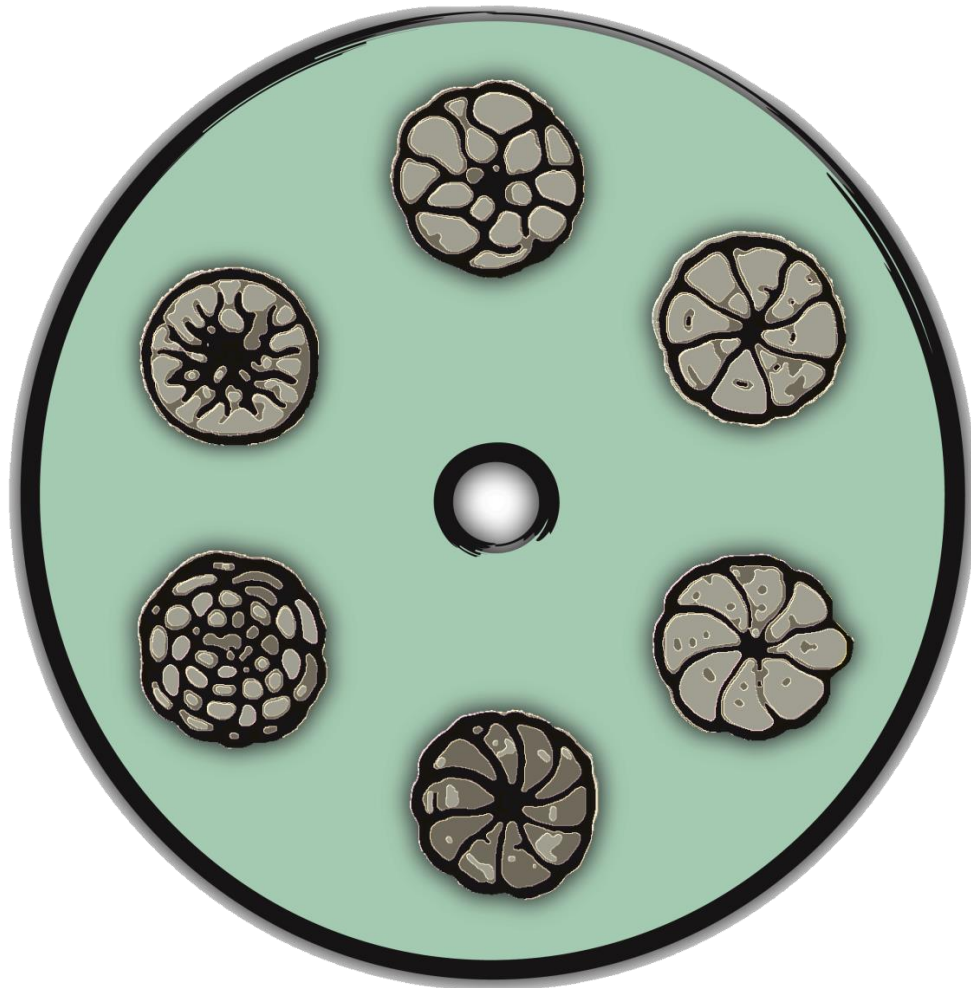
Todos los familiares y amigos de la familia se distribuyeron entre la camioneta que llevaba Eustolio y otras que también iban con rumbo a la zona. Otros tantos, decidieron regresar por la vía de la presa, ya que habían sufrido algunos sustos en el trayecto cuando se dirigían hacia Huaynamota, y tenían miedo de algún accidente por lo escarpado y engañoso que puede llegar a ser el camino. Durante el mismo, en el transcurso de regreso a la comunidad vimos 2 accidentes, uno de ellos con algunos heridos de gravedad. Como lo dije antes: Ir a visitar al Cristo negro de Huaynamota, no es tarea fácil. Sin embargo, tal como lo



dice Eustolio, son cosas que se tienen que hacer y no se puede dejar de cumplir con las ofrendas. Son asuntos que tienen gran importancia dentro de la vida de la comunidad wixarika y ésta celebración es un ejemplo de cómo conviven aspectos sociales, religiosos, culturales y políticos en una misma expresión. Todos los elementos se mezclan para dar como resultado una de las fiestas de mayor peso e importancia para todas las comunidades indígenas de la zona y sus alrededores, así como también para creyentes católicos que se dan cita desde diferentes partes del país.



Foto 2.4 Atrio de la Iglesia del Cristo de Huaynamota, Nayarit, mayo 2017. (Alejandro Ponce Piña)



ANEXO 2

PEREGRINACIÓN A WIRIKUTA

ABRIL-MAYO 2017

## WIRIKUTA, LUGAR DÓNDE NACE EL SOL

La peregrinación hacia la zona de Wirikuta, ubicada en el desierto de San Luis Potosí representa la actividad más importante dentro de todas las que realizan a lo largo del año entre los wixarikas. La zona de Wirikuta cuenta con una superficie de más de 140 mil hectáreas ubicadas desde la sierra de Catorce hasta el bajío de sus pies, abarcando territorio de los municipios de Catorce, Charcas, Matehuala, Villa de Guadalupe, Villa de la Paz, Villa de Ramos y el Bajío.<sup>215</sup>

En esta peregrinación se pide por la prosperidad del pueblo, la buena salud, buenas cosechas y demás aspectos primordiales en la vida del wixarika. Si bien para una visión occidental se pueden identificar diferentes aspectos en esta actividad (religiosos, sociales, económico, políticos, etc.) para los wixarikas todos estos elementos están íntimamente ligados y forman parte de una misma cosa: *el costumbre*

En la práctica de sus tradiciones no se considera necesario el separarlos ya que no se puede explicar un elemento sin hacer mención o alusión de otro. Recorrer ese camino milenario representa un movimiento de réplica respecto de la forma como se viven los conocimientos, que se han transmitido de generación en generación por medio de la tradición oral y representan una pieza fundamental en su tradición.

En la peregrinación se puede observar la estrecha relación que existe entre los integrantes de su núcleo y la forma en la que se transmite el conocimiento por medio de la vía oral, la misma práctica y, en muchos casos, la observación. Los abuelos transmiten su conocimiento a sus hijos, nietos y demás parientes a su alrededor. El abuelo- quien comúnmente es el marak'ame- se preocupa por enseñarles a niños, jóvenes, y otros mayores, las cosas como le fueron enseñadas en otro tiempo por su mentor, que comúnmente era su padre, abuelo o algún otro familiar. Por lo tanto, no es raro que niños de menos de 10 años

---

<sup>215</sup> Alfie Cohen, Miriam, Conflictos socio-ambientales: la minería en Wirikuta y Cananea, El cotidiano, p. 101 (consultado el 10 de octubre del 2017 en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32538023011>)

conozcan, desde detalles e historias hasta la dinámica de la peregrinación en general. Representa pues, un momento de gran importancia en la vida de un wixarika.

### TEIWARIS EN LA TRADICIÓN

En la actualidad existen diferentes criterios entre los mismos wixarikas en relación a la participación de *teiwaris*<sup>216</sup> en su tradición. Existen algunos que todavía se muestran celosos de las mismas y permanecen como lo han hecho por miles de años, herméticos en lo referente a su conocimiento ancestral y su concepción de la vida. En contraste, existen otros abuelos que aceptan a los *teiwaris* en el ejercicio de sus tradiciones y, en razón de su compromiso con *el* *costumbre*, llegan a existir casos en que los instruyen en los conocimientos wixarika, tomándolos como aprendices o participantes.



Foto 3.1 Peregrinos rumbo a Wirikuta, mayo 2017. (Alejandro Ponce Piña)

La discusión entre ambos criterios resulta un tanto infructuosa: Los primeros argumentan que es un conocimiento propio de su pueblo y por lo tanto deben

---

<sup>216</sup>216 Personas no indígenas o no que no rezan.

cuidar y mantener, mientras que los que están a favor de una participación más abierta, su objetivo primordial es el mismo, cuidar y mantener viva la tradición.

La realidad es que hoy en día las comunidades wixarikas están sufriendo una disminución entre los miembros que practican *el costumbre*. Factores como la pobreza –que los obliga a emigrar a ciudades más grandes o a otros países–, la religión –la proliferación de Iglesias de distintos credos en zonas indígenas wixarikas–, y la ignorancia – existen casos que algunos miembros relacionan el ser indígena con valoraciones negativas o denigrantes–, están combinándose para que este grupo o comunidad indígena esté padeciendo una crisis.

Ha habido casos en dónde indígenas que están en plena formación como marak'ames, dejan de lado todo lo aprendido para convertirse a alguna iglesia que ha llegado a su región, obligando éstas a negar todo conocimiento y sincretismo indígena; existen evidencias que estas Iglesias llegan al punto de exigir a sus creyentes el quemar sus atuendos tradicionales, sus altares, *muvieris*<sup>217</sup> y demás objetos de poder que pudieran relacionarlos con la tradición wixarika.<sup>218</sup>

El escenario es, por demás complicado, en el sentido de que este fenómeno no sólo deviene en una disminución en el número de personas indígenas que son parte de la comunidad wixarika que buscan preservar sus tradiciones. Este afecta a su estructura política-social-económica-religiosa, ya que, cómo se mencionó con antelación, en la cosmovisión wixarika no se puede explicar su estructura en ausencia de alguno de sus elementos y dada la

---

<sup>217</sup> Este objeto, sin duda alguna, es uno de los más emblemáticos de su cultura. El *muvieri huichol*, es una artesanía que contiene un alto simbolismo religioso. Se trata de una flecha de bambú con plumas -de águila o halcón- en uno de sus extremos, las cuales están unidas por un hilo de color. Es utilizado por el marak'ame (chamán) en las ceremonias que se practican durante todo el año, para orar y hacer ofrendas; así mismo, es el medio de contacto con los dioses y recibir sus mensajes a través de él. (consultado en <https://goo.gl/WH1KBc> el 15 de octubre del 2017)

<sup>218</sup> Entrevista no estructurada que realice en agosto del 2013 a un indígena miembro participante en las ceremonias de peyote, hijo de un respetado marak'ame de la comunidad de las Varas, Nayarit.

afectación que se tiene en el elemento religioso, se considera de gran preocupación para la conservación de su conocimiento y forma de vida.

En contraste, desde hace aproximadamente 20 años, el número de personas no indígenas que sienten afinidad por ese conocimiento ancestral, va en aumento. No es un tema que se deba tomar a la ligera o que sea de fácil resolución, ya que todas las conductas y acciones que implica el seguir esta tradición, representan un reto para el Estado mexicano en el marco de la protección de los derechos humanos, la autodeterminación indígena, el respeto por la libertad y ejercicio de culto, entre otros rubros.

### CAMINO A WIRIKUTA

En el camino de la investigación del tema wixarika después de conseguir un limitado número de fuentes de información, decidí contactar a un amigo antropólogo llamado Oscar V. quien en ese momento también estaba concluyendo su tema de investigación acerca del peyote. Él me explico que conocía a un contacto muy cercano con la tradición wixarika, y sin darme mayor detalle, me invitó a conocer la comunidad de la Yurata, cerca de la ciudad de Tepic en el estado de Nayarit.



Foto 3.2 Paisaje Sierra Nayarita, mayo 2016. (Alejandro Ponce Piña)

Su contacto resulto ser el jefe y cabeza de una comunidad indígena a media hora de Tepic, cuyo nombre es Eustolio. Un marak'ame de más de ochenta años, es miembro de una de las familias wixarikas que acepta el contacto y participación en sus tradiciones de los teiwaris, y es una persona que ha recorrido el mundo compartiendo la tradición wixarika.

Para él, los llamados tewaris, también pueden aprender la tradición wixarika si así se lo proponen. En alguna de sus anécdotas que llegó a compartir, platicaba de un marak'ame de origen italiano, quién había aprendido gracias a su gran disciplina y dedicación, que había desarrollado la habilidad de cristalizar algunos males por medio de sus limpias. Sacaba pequeñas rocas de su boca al finalizar sus trabajos de sanación. Te enseñaba la piedra así, decía haciendo una seña de sostener algo pequeño entre sus dedos índice y pulgar mostrándolo frente a tu rostro.<sup>219</sup>

Tras convivir con él durante la velación en el atrio del templo del Señor de Huaynamota y en el trayecto de regreso a la comunidad, amablemente me invitó a la experiencia de caminar junto a él y su familia en la peregrinación, con rumbo a Wirikuta ubicado en el desierto de San Luis Potosí en el noreste del país. Ésta representa uno de los acontecimientos más importantes en su calendario festivo.

Mi camino comenzó cuando llegue a la comunidad, a unos 20 minutos de la ciudad de Tepic, estado de Nayarit proveniente de la ciudad de Mazatlán, Sinaloa, junto con mi amigo Oscar, su hermano Salvador, y otros amigos provenientes de Mazatlán, Inglaterra y Portugal.

Al llegar a la comunidad ya se encontraban ahí otras 7 personas provenientes de distintos estados de la república que tampoco eran wixarikas o indígenas y que también se preparaban para iniciar el peregrinaje de la mano de Eustolio y su familia, participando de la réplica que mantiene viva su tradición y que se realiza desde muchas generaciones anteriores.

---

<sup>219</sup> Entrevista con Eustolio

Cabe destacar el hecho que Eustolio tiene asistiendo cada año a Wirikuta desde hace más de ocho décadas. Por lo tanto tiene la autoridad para andar el camino que durante miles de años han recorrido sus antepasados (y de alguna forma también en cierto sentido, mis antepasados).

Esta peregrinación implica una serie de elementos que son indispensables para el correcto desarrollo de la misma.

Dentro de los teiwaris que estábamos en la comunidad, algunos tenían un previo conocimiento de esos elementos, y por lo tanto sabían ciertas cosas, pero otros (como mi caso) éramos neófitos en el tema y, por lo tanto teníamos que poner mucha atención para observar, o en algunos casos preguntar a algún miembro de la comunidad acerca de los elementos que la forman. Uno de esos elementos consistía en llevar ciertos objetos que serían entregadas como ofrendas en distintos puntos de la travesía. Debido a que todo esto me era nuevo, resultaba obvio que no tenía listas mis ofrendas necesarias para el peregrinaje, por lo tanto, tuve que prepararlas en los días anteriores a partir.

Las ofrendas consistían en: la elaboración de 4 flechas, 4 arcos con varas de árboles que crecían ahí cerca; 4 pares de huaraches, 4 guiros, 4 tambores y 4 pulseras hechos de papel y además, 4 velas que formaban parte del conjunto de elementos que componían las ofrendas necesarias. Juntando un elemento de cada objeto se formaban 4 ofrendas acomodadas con una representación de cada objeto. Para poder dejar una ofrenda en los 4 lugares sagrados a visitar: *Tatiei Matinei-* o aguas sagradas; San Juan del Tuzal en la ciudad de Charcas, SLP; Wirikuta en el desierto de SLP; y por último *Hara mara* que era el lugar del calpuli dedicado al fuego, ubicado en la Isla del rey en el puerto de San Blas, Nayarit.

Antes de iniciar el peregrinaje también es indispensable salir de cacería en busca de dos ardillas, que son sacrificadas, adornadas con ropas hechas a su medida y algunos atuendos que formaban parte de su vestimenta. Dicen que son para la protección de los peregrinos durante la peregrinación en contra de los malos espíritus que nos pudieran acechar en el camino; los espíritus de las ardillas defenderían a los peregrinos arañando a los malos espíritus, me explicaba



Alfonso- un niño de diez años aproximadamente- nieto del marak'ame, encargado junto con su hermano menor, de portar las ardillas durante el viaje. El pequeño colocaba a las ardillas dentro de un morral tradicional huichol posterior a algunas oraciones hechas por Eustolio con el objetivo de pedir su protección durante el viaje.

Existen otros elementos y pasos a seguir durante el peregrinaje, entre los que destacan la abstinencia sexual, de sal, de tomar un baño, cambiarse de ropa o quitarse los huaraches.

También se debe llevar un “bule” -una especie de calabaza seca en forma circular con un tamaño similar al de una naranja- con un cordón atado de forma que pueda ser llevado sin problema. Dentro se coloca un “tamal” que consiste en tabaco macuchi- silvestre- envuelto en un trozo de hoja de maíz, mismo que será usado para hacer oración en determinados momentos durante el camino de la peregrinación. El resto del tiempo, están bajo el resguardo del marak'ame quién los mantiene cerca de él.



Foto 3.3 Altar dentro de Calihuey de comunidad Wixarika, Nayarit, mayo 2016 (Alejandro Ponce Piña)

Antes de partir, cada persona debe tomar un lugar alrededor del fuego, mismo que deberá respetar y mantener durante todo el tiempo que dure la peregrinación. La formación que se toma es haciendo casi un círculo completo alrededor del fuego o *Tatewari*- como lo llaman los wixarikas- dejando únicamente un espacio que servirá como puerta durante toda la ceremonia.

El primer paso es cuando se acuden a los campos a *coamilear* o al coamil, que consiste en la limpieza de los terrenos destinados para la siembra de maíz- Se pide permiso y se ofrenda ese trabajo para poder concluir de buena forma el peregrinaje. En la cosmovisión wixarika las figuras del maíz, el peyote y el venado están íntimamente ligadas y las tres juntas forman una de las trilogías sagradas de su costumbre.

Durante la noche anterior a partir, se realiza una especie de recreación de la peregrinación por medio de una danza donde toman parte todos los peregrinos. Se danza alrededor del fuego por algún tiempo y posteriormente se sale del círculo para simular la partida de los peregrinos. Todos en fila siguiendo al marak'ame y a los músicos realizan un recorrido por parte de la comunidad para posteriormente regresar al círculo inicial. Terminando la danza, todos deben de poner su huarache derecho en el mismo orden en el que se está en el círculo frente al marak'ame para que realice un canto de protección pidiendo por un buen camino para todos los participantes durante los días de peregrinaje.

Iniciamos en trayecto temprano por la mañana, comenzando la travesía por la carretera a Guadalajara, pasando por los estados de Nayarit, Jalisco, Zacatecas y finalmente llegar a San Luís Potosí. El primer punto de reunión fue antes de entrar al desierto, en la ciudad de Charcas, San Luís Potosí, donde compramos los suministros necesarios para la comida de la noche y las necesarias para el día siguiente.

Antes de adentrarnos al desierto visitamos el primer lugar sagrado llamado *Tatei matinei* o aguas sagradas, dónde entregamos la primera ofrenda y recibimos la bendición del marak'ame con las aguas sagradas. Posteriormente nos adentramos al desierto con el objetivo de llegar a San Juan del Tuzal. Sin

embargo, la luz del día únicamente nos acompañó un par de horas más y debido a la dificultad que significa el andar por el desierto en la noche, se tomó la decisión de montar el campamento en algún lugar dentro del desierto, para posteriormente al otro día continuar con el viaje.

Durante esa primera noche en el desierto, se realiza una especie de confesión pública frente al fuego. Se realiza frente al fuego porque se tiene la creencia que no se puede entrar al desierto con impurezas o “pecados” y por eso es necesario tirar al fuego todo para poder estar en condiciones de ingresar al desierto. Todos los participantes toman un pedazo de madera y con el mismo se realizan la limpieza por todo su cuerpo, al mismo tiempo que recitan en voz alta sus faltas en el pasado, destacando las de índole sexual, mientras que otro personaje propina de latigazos con la *tuka*<sup>220</sup> a las personas durante su acto de confesión quienes pasan de uno en uno al centro del círculo hasta quedar frente al fuego. El ejercicio tiene que ser hecho por todos los que estén peregrinando, ya que es necesario tirar al fuego todo tipo de impurezas antes de iniciar la cacería del venado azul.

Otra actividad que se realiza en esa primera noche, es que el marak’ame junto con los demás figuras de autoridad, como el gobernador, los alguaciles y el tuka, nombran a cada uno con un nombre wixarika que deberán usar en todo el viaje en lugar de su nombre propio. El mío fue tutu Kuri metajiwa que significa montaña de peyote que grita o canta. En el supuesto de no recordar el nombre wixarika de alguien, no se deben usar los nombres propios, se debe limitar a llamarle “teocari”.

A partir de ese momento se comienzan a bautizar las cosas con nombres diferentes a los que tienen en la vida rutinaria, con la intención de confundir a los espíritus malignos durante el viaje.

---

<sup>220</sup> Es una pata de venado forrada de piel, con cordones largos de piel en su parte final, parecidos a la cuarta que utilizan para darles latigazos a los caballos. La persona que lo lleva es una de las figuras encargadas de mantener la disciplina durante la peregrinación

La siguiente mañana, iniciamos el trayecto hacia San Juan del Tuzal, segundo lugar sagrado dentro del recorrido. Después de limpiar el campamento- toda la basura generada mientras estuvimos en el lugar se bota al fuego- con la intención de borrar todo rastro de nuestra presencia en el lugar, tal y como lo han hecho de generación en generación durante su peregrinaje.

El siguiente punto era Wirikuta, finalmente estábamos en camino al lugar más sagrado que existe en la tierra según la cosmovisión wixarika. Después de comprar suministros necesarios para el día en Charcas emprendimos el camino por la carretera que pasa por estación Wadley; unos cuantos kilómetros antes de llegar a esta zona, todos los autos en los que viajábamos se detuvieron para *que el marak'ame pudiera abrir el portal*.



Foto 3.4 Entrando al desierto de Wirikuta, San Luís Potosí, mayo 2017 (Alejandro Ponce Piña)

Posteriormente llegamos a estación Wadley, dónde pudimos adentrarnos al desierto, para finalmente participar en la cacería del *venado azul kauyumarie*. Era de noche cuando finalmente llegamos al lugar elegido para llevar montar el campamento. Todos tomamos nuestro respectivo lugar, y de inmediato se

organizó la gente para que los hombres saliéramos alrededor a buscar leña para iniciar el fuego; y las mujeres comenzar a preparar la cena.

Antes de cenar, el marak'ame inicio una serie de cantos, seguida de una danza que se extendió por más de dos horas. Finalmente, exhaustos, todos dormimos después de cenar. Al día siguiente sería el día tan esperado por todos.

Por la mañana, después de desayunar algo de fruta, nos indicaron que tomáramos nuestros morrales, flechas y ofrendas porque íbamos a iniciar la cacería. Todos haciendo una fila tomamos nuestros arcos y los presentamos a los cuatro rumbos, para posteriormente y a la señal de Teocarí, lanzáramos una flecha hacia el este, rumbo por donde sale el sol. A partir de ese momento, cada uno tomo su camino y comenzamos a buscar peyote.

Por un lapso de unas 3 horas aproximadamente estuvimos buscando y recolectando peyote. Se nos habían dado previamente algunas indicaciones, como la de cortar sólo la parte superior al recolectar el peyote (hecho fundamental en el tema de la conservación del cactus, ya que así con el tiempo crecerá nuevamente, caso contrario sí se extrae desde la raíz), además de que en el lugar donde se encontrara el mayor número de peyotes juntos se debía de colocar una señal con algún cordón o pañuelo, ya que éste sería el lugar para realizar la ofrenda por haber recolectado. Oscar encontró una familia de más de 50 peyotes juntos y ese fue el lugar elegido para hacer la ofrenda.

Después que concluyó el tiempo de recolección, todos colocamos los peyotes recolectados frente al fuego, para que Teocarí pudiera dar gracias a los guardianes del desierto por permitirnos tomar la medicina. Antes de caer la noche, cada uno de los participantes debía limpiar<sup>221</sup> algunos peyotes ya que se iban a consumir durante la ofrenda. Nuevamente, en fila llegamos al lugar indicado, ahí se hizo oración por toda la gente y miembros de la familia que no habían podido asistir; se pide por la salud y bienestar de la comunidad; buenas cosechas y prosperidad económica, entre otras cosas. Posteriormente encendemos una de

---

<sup>221</sup> Se debe de retirar los puntos –o pelos– blancos que se encuentran en la parte superior, así como la corteza de la zona inferior del mismo; después se separa en “gajos”.

las velas que cada uno llevábamos para comenzar a comer peyote. Durante esa noche se realiza la primera velación con peyote de la peregrinación, la cual se realiza frente al fuego y el marak´ame, en este caso Teocarí es el encargado de ser el guía durante la ceremonia. A lo largo de la velación se realizan 5 series de cantos y/o rezos distribuidos durante todo el tiempo que dure la ceremonia y hasta el amanecer. Los cantos y/o rezos son interpretados por Teocarí que toca el violín, o *canari* y uno de sus hijos que lo acompaña con una especie de guitarra (pero mucho más chica), que le llaman *raweri*. Los cantos son distribuidos a lo largo de la noche y hasta que sale el sol, momento en el que se realiza el último canto que da por concluido el trabajo hecho en la ceremonia.

En este punto es importante señalar que, aunque todas las ceremonias que son parte del calendario festivo wixarika tienen importancia, las que tienen que ver con el peyote tienen especial interés. Es el momento donde uno puede recibir las enseñanzas y el mensaje de *kauyumarie*, el venado azul, este conocimiento resulta ser vital en todos los aspectos de la vida de los wixarikas.



A la mañana siguiente, levantamos el campamento y preparamos todo para partir de vuelta a la Yurata. El estado físico que uno experimenta tras una ceremonia como ésta, es una mezcla entre estados de relajación y tranquilidad con algo de cansancio por el hecho de no haber dormido la noche anterior. Este es un hecho de gran importancia ya que para poder realizar la peregrinación con cierta protección legal, los wixarikas deben acudir a las oficinas del CDI para solicitar un oficio dirigido a las autoridades civiles y militares donde explique que en base a lo estipulado en el artículo 2 de la CPEM, les informan el número de indígenas viajaran desde su lugar de origen hasta Wirikuta e informan que en el transcurso de regreso éstos traerían consigo peyote. En dicho documento se especifica en qué vehículo se realizara dicho viaje y quién será el chofer.<sup>222</sup> La negativa por parte de las autoridades a la petición de forma reiterada de los wixarikas a poner a 2 personas que puedan manejar el vehículo, ya que como se mencionó, después de dicha ceremonia se experimentan periodos de cansancio y aun así tener que recorrer un camino de más de 800 km pone en riesgo la vida de las personas que van en dicho vehículo ya que existe un riesgo que el chofer pueda quedarse dormido.

Al regresar a la comunidad, todas las familias que permanecieron esperando, nos reciben con comida y unos tamales, los cuales intercambiamos entre toda la gente que vamos peregrinando y las personas que salieron a nuestro encuentro. Ese día dormimos en la comunidad.

Al día siguiente preparamos las cosas para emprender el viaje al último lugar a visitar dentro de la peregrinación. Le llaman *Haramara*, y está ubicado frente al muelle de San Blas en la isla del Rey.

---

<sup>222</sup> Oficio expedido por la oficina del CDI delegación Nayarit de fecha 25 de Abril del 2017, (anexo)



Foto 3.5 Ofrenda en la Isla del Rey, San Blas, Nayarit, abril 2016. (Carla Cases)

En esta ocasión, la ceremonia inició en cuanto llegamos a la isla del Rey, al medio día aproximadamente. Todos los participantes debíamos limpiar peyote para obtener un gajo de peyote por cada persona que iba. Éramos 26 participantes. Los gajos debían ser colocados en una de las flechas que llevábamos a manera de brocheta. Después de intercambiar los gajos entre todos los participantes, nos dirigimos a la playa y así dar gracias frente al mar por haber podido concluir con la ceremonia. En ese momento se nos permite meternos al mar. Durante esa noche se realiza otra ceremonia en la playa tal y como lo hicimos en el desierto.

A la mañana siguiente, recogemos todo el campamento y regresamos a la comunidad y concluimos con el trabajo, todos reunidos alrededor del fuego, ubicándonos en nuestros lugares, como lo hicimos durante toda la ceremonia. Teocarí puede *desamarrarnos* y entonces ya podemos bañarnos, y cambiarnos de ropa.



Al momento de que se concluye la peregrinación, acuden a la comunidad miembros de la familia que no les fue posible realizar el viaje a recibir a los peregrinos. Es tiempo de alegría y cohesión entre los wixarikas. Una vez más se ha podido continuar con su tradición, es otro año que han podido ser wixarikas tal y como lo fueron sus antepasados los cuales se mantienen vivos y presentes.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR Camín, Héctor, “Nocturno de la Democracia Mexicana”, *Revista Nexos*, México, 1 de mayo 2016.

AGUILAR Villanueva, Luis F., “Estudio introductorio”, en Aguilar Villanueva, Luis F (ed.), *El estudio de las políticas públicas colección antologías de política pública, primera antología*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1992.

AGUILAR Villanueva, Luis F., “Estudio introductorio”, en Aguilar Villanueva, Luis F (ed.), *La hechura de las políticas colección antologías de política pública, segunda antología*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1992.

ALFIE Cohen, Miriam, *Conflictos socio-ambientales: la minería en Wirikuta y Cananea*. El Cotidiano (en línea) 2015.

ANAYA, James, “El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación tras la adopción de la declaración”, en Chambers, Claire y Stavenhagen, Rodolfo (editores), *El Desafío de la Declaración - Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*, IWGIA, 2010.

ANAYA Muñoz, Alejandro, *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México: la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca*, México, Universidad Iberoamericana, 2006.

ANDERSON Edward F, *Peyote, La Divina Cactus*, Arizona, La Junta de Regentes de Arizona, Publicado por The University of Arizona Press, 1980.

ARAGÓN Andrade, Orlando, *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma al artículo 4º constitucional de 1992.*, México, UMSNH División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 2007.

- ARAGON Andrade, Orlando (coord.), *Los derechos de los pueblos indígenas en México*. Un panorama, México, Fondo editorial Morevallado, 2008.
- ARENDRT Hannah, *¿Qué es política?*, trad. de Rosa Sala Carbo, Barcelona, ed. Paidós, 1997.
- ARIAS López, Boris Wilson, “Bases de la interpretación intercultural en un estado plural como el boliviano”, *Anuario iberoamericano de justicia constitucional*, Madrid número 18, Enero/Diciembre 2014.
- ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, Espasa-Calpe, México, 1962.
- BAILÓN Corres, Moisés Jaime, “Derechos indígenas, legislación federal y estatal y presupuestos de egresos: alcances actuales de la reforma constitucional de 2001”, en *Derechos Humanos México Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos*, año 10, núm. 23, Enero-Abril 2015, Comisión Nacional de Derechos Humanos en México
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, 3ª edición, México, Siglo XXI, 2006.
- BONFIGLIOLI, Carlo y Gutiérrez del Ángel, Arturo, “Peyote, enfermedad y regeneración de huicholes y tarahumaras”, México, *Cuicuilco*, no. 53, enero-abril, 2012.
- BONFIL Batalla, Guillermo, “Las culturas autónomas”, México, *México Indígena*, Nueva época, número 1, octubre de 1989.
- CAUBY Labate, Beatriz y Cavnar, Clancy (ed.), *Peyote history, tradition, politics and conservation*, Praeger, 2016.
- CARMONA, María del Carmen, “Las relaciones entre derecho agrario/derecho ecológico/derecho indígena” en Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando (coord.), *Balance y perspectivas del derecho social y los pueblos indios de Mesoamérica*, México, UNAM, Instituto de investigaciones jurídicas, 1998.

- COLOMER, Joseph. M., "La política como ciencia", en *Introducción a la ciencia política*, García Cotarelo, Ramón y Paniagua, José Luís (comps), Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1992.
- COMISIÓN Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, *Acciones de gobierno para el desarrollo integral de los pueblos indígenas, 2001-2003*, comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, México: CDI, 2004.
- COMENTARIO sobre la convención sobre sustancias sicotrópicas, hecho en Viena el 21 de febrero de 1971, Naciones Unidas, Nueva York, UN Doc. No. E/CN.7/589, 1976.
- CÓRDOVA, Arnaldo, *La política de masas del cardenismo*, 18ª ed., México, Sera ediciones, 2006.
- COTTOM, Bolfy, *Los derechos culturales en el marco de los derecho humanos en México*, México, M. A. Porrúa, 2010.
- DEL VAL, José, "Un nuevo gobierno: una nueva relación entre el Estado y los pueblos Indígenas de México", *Bien común y gobierno*, México, año 6, número 65, abril 2000.
- DIETZ, Gunther, "Comunidades Indígenas y movimientos étnicos en Mesoamérica: Una revisión bibliográfica", *Revistes catalanes amb Accés Obert*, Boletín Americanista, Cataluña, número 50, 2000. (consultado el 12 de diciembre del 2015 en <http://goo.gl/PJ1JzC>)
- ELMORE, Richard, "Backward mapping: implementation research and policy decision", en *political science quarterly*, vol. 94, núm. 4, 1979-1980, en Revuelta Vaquero, Benjamín, "*La implementación de políticas públicas*", *Diakón*, noviembre año/vol. 21, no. 16, Universidad de la Sabana, Chía Colombia.

- FARRAR, Cynthia, *La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia*”, en *Democracia: el viaje inacabado*. J. Dunn (dir.), Barcelona, Tusquets, 1993.
- FERRER Muñoz, Manuel, El poder legislativo en México durante 1822 y la cuestión indígena, *Jurídica anuario del departamento de derecho de la universidad iberoamericana*, México, no. 28, 1998.
- GADEA, Carlos A., “Emancipación y pragmatismo de los movimientos indígenas contemporáneos. Los cambios en las prácticas políticas radicales”, en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, México, año XLV, núms. 188-189, mayo-diciembre, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2003.
- GARCÍA Leal, Laura, “Pluralismo legal y derecho indígena”, *Frónesis revista de filosofía jurídica, social y política*, Venezuela, vol. 13, no. 1, 2006.
- GÓMEZ González, Gerardo y Urbalejo Guerra, Carlos, *Derechos humanos, autonomía y poder local indígena en México (Sus perspectivas ante la globalización)*, Ra Ximhai, enero-abril, año/Vol.2, Número 1 Universidad Autónoma Indígena de México Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa.
- GÓMEZ, Magdalena (coord.), *Derecho indígena*, Seminario internacional realizado en el auditorio “Fray Bernardino de Sahagún” del Museo Nacional de Antropología e Historia de la Ciudad de México del 26 al 30 de mayo de 1997, México, Instituto Nacional Indigenista, 1997.
- GRADILLA Damy, Misael, *Nuevos senderos para la sierra occidental de Jalisco*, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de la Costa, México, 2012.
- HABERMAS, Jürgen, “La doctrina clásica de la política y su relación con la filosofía social”, en *Teoría y praxis*, Jürgen Habermas, Barcelona, Ediciones Altaya, 1994.

- HERNÁNDEZ Castillo, R. Aída, “La diferencia en debate: la política de identidad en tiempos del PAN”, en Warman, Arturo y Argueta, Arturo (coordinadores), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, UNAM Centro de investigaciones interdisciplinarias en humanidades, ed. Miguel Ángel Porrúa, 1993.
- HERNÁNDEZ Navarro, Luis y Vera Herrera, Ramón, *Acuerdos sobre derechos y cultura indígena*, México, Era, 1998.
- HERNÁNDEZ, Rosa Aída y Paz, Sarela (coordinadoras), *El estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, H. Cámara de diputados LIX legislatura, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, 2004.
- HINTON, Thomas B., *Coras, Huicholes y Tepehuanes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1972.
- International Drug Policy Consortium, Guía sobre políticas de drogas en el IDPC, 3ª ed., traductores Martínez, Beatriz y Bossio, Enrique, 2016.
- Instituto de Antropología e Historia- Lugares, mapa del museo regional de Guadalajara. (consultado en <https://goo.gl/WH1KBc>)
- JIMÉNEZ B., William Guillermo, *El concepto de la política y sus implicaciones en la ética pública: reflexiones a partir de Carl Schmitt y Norbert Lechner*, Revista del CLAD Reforma y Democracia, No. 53, junio 2012, Caracas, 2012.
- LA BARRE, Westón, *El culto al peyote, trad. de Carlos Millet, México, Ediciones Coyoacán, 2002.*
- LASSWELL, Harold D., “La orientación hacia las políticas”, en Aguilar Villanueva, Luis F (ed.), *El estudio de las políticas públicas colección antologías de política pública*, primera antología, México, Miguel Ángel Porrúa, 1992.
- LECHNER, Norbert, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Chile, ediciones Ainavillo, FLACSO, 1984.

- LOZOYA, Xola, *Sobre la investigación de las plantas psicotrópicos de las antiguas culturas indígenas de México*, México, Estudios de la cultura náhuatl. IHH /UNAM México, 1983.
- MEDINA Peña, Luis, *La invención del sistema político mexicano. Forma de gobierno y gobernabilidad en México en el siglo XIX*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Naciones Unidas: Informe para 2010 de la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE), Nueva York, Enero 2011.
- Naciones Unidas: Informe para 2012 de la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE), Nueva York, Enero 2013.
- NASH Rojas, Claudio, *La concepción de derechos fundamentales en Latinoamérica*, México, Distribuciones Fontamara, 2010.
- NEURATH, Johannes, *Huicholes*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2003.
- NEURATH, Johannes, *La vida de las imágenes. Arte Huichol*, México, CONACULTA, Dirección General de Publicaciones, 2013.
- Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Informe del diagnóstico sobre el acceso a la justicia para los indígenas en México. *Estudio de caso en Oaxaca, proyecto de implementación de las recomendaciones derivadas del diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos en México*, México, Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2007.
- OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, editorial Paidós Mexicana S. A. y Facultad de filosofía y letras de la universidad nacional autónoma de México, 1999.
- RABASA, Emilio, *La Constitución y Dictadura*, 10ª ed., México, Porrúa, 2006.

- REIN, Martin and Francine Rabinovitz, "Implementation: a theoretical perspective" in W. D. Burham and M. W. Weinberg, *American politics and public policy*, 1978, citado en Revuelta Vaquero, Benjamín, "La implementación de políticas públicas", *Diakón*, noviembre año/vol. 21, no. 16, Universidad de la Sabana, Chía Colombia.
- REVUELTA Vaquero, Benjamín, "La implementación de políticas públicas", *Diakón*, noviembre año/vol. 21, no. 16, Universidad de la Sabana, Chía Colombia.
- REYES García, Luis, "Comentarios sobre la historia India", en Warman, Arturo y Argueta, Arturo (comps), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, Centro de investigaciones interdisciplinarias en humanidades UNAM, 1993.
- RODAS, Carla, *Libres y sin fronteras: dos casos de luchas indígenas por el territorio en el chaco y en el altiplano de Bolivia*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos Fondo Editorial, 2016.
- RODRIGUES Pinto, Simone y Domínguez Ávila Carlos Federico, "Sociedades plurales, multiculturales y derechos indígenas en América Latina", en *Revista Política y Cultura, primavera 2011*, número 35, pp. 49-66, Universidad Autónoma de México Unidad Xochimilco.
- ROVETTA Klyver, Fernando, "Personalismo comunicativo y bien común", *Polis* [En línea], 12 | 2005, Publicado el 17 agosto 2012.
- SÁEZ de Salassa, Josefa, *La participación ciudadana*, 2ª ed., ediciones ciudad Argentina, Argentina, 1999.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*. 5ª ed., México, Porrúa, 1999.
- SANDOVAL Forero, Eduardo Andrés et al., *Familia y migración*, México, Universidad autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa, 2013.
- SÁNCHEZ Avilés, Constanza, *El régimen internacional de control de drogas: formación, evolución e interacción con las políticas nacionales, el caso de la política de drogas en España*, Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2014.



- SÁNCHEZ, Consuelo, *Los Pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI, Umbrales de México. Cultura y Sociedad, 1999.
- SÁNCHEZ, Consuelo, "Autonomía y heteronomía. La reforma conservadora" en Piña, Reyna Uriel, *Nuevos litigios judiciales y de género*, Congreso del estado de Campeche, 2016.
- SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, España, Alianza editorial, 1991.
- Secretaría de desarrollo social, subsecretaría de desarrollo nacional e instituto nacional de solidaridad, *Organización, desarrollo y gobierno indígena en la región del Sierra del Nayar*, México, Serie de divulgación, 1998.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, *Los pueblos indígenas ante la neocolonización*, Conferencia pronunciada ante la Comisión de Asuntos Indígenas del Senado de la República, 12 de agosto de 2013., En el volcán insurgente, México, 2013.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, *Derecho consuetudinario indígena en América Latina*, Curso: antropología jurídica y género, México, 2013.
- TORRES, José de Jesús, *El hostigamiento a "el costumbre huichol": los procesos de hibridación social*, Zamora, Michoacán, Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara, 2000.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*, 2ª ed., México, 2014. (consultado en <http://goo.gl/k3Fvli> el 2 de julio del 2016)
- VALLADARES de la Cruz, Laura Raquel, *Democracia y derechos indios en México: la ciudadanía multicultural como modelo de paz*, Revista mexicana de ciencias políticas y sociales, vol. 46, n° 188-9, (consultado el 10 de diciembre del 2015 en <http://goo.gl/2zLwJj>)
- VALDEZ Armenta, Oscar, *El uso tradicional y medicinal del peyote: legislación y peritaje antropológico*, México, tesis para obtener el grado de licenciatura en antropología social de la ENAH, 2016.

- VELÁSQUEZ Gavilanes, Raúl, *Hacia una nueva definición del concepto "política pública, Desafíos*, Colombia, semestre I de 2009.
- VAN Cott, Donna, "Pluralismo legal y administración de justicia comunitaria informal en América Latina", en: *Antología: Grandes Temas de la Antropología Jurídica*, RELAJU, México, 2006.
- WOLDENBERG, José, *Historia mínima de la transición democrática en México, México, Colegio de México, 2012.*
- ZÁRATE, Margarita, "Apéndice: algunas aproximaciones a los movimientos indígenas" en Warman, Arturo y Argueta, Arturo (coordinadores), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, UNAM Centro de investigaciones interdisciplinarias en humanidades, ed. Miguel Ángel Porrúa, 1993.
- ZINGG, Robert, M, *La mitología de los huicholes*, Guadalajara Jalisco, Secretaría de Cultura Del Estado De Jalisco, 1998.
- ZOLLA, Carlos y Zolla Márquez, Emiliano, *Los pueblos indígenas en México: 100 preguntas*, México, UNAM, Programa universitario México. Nación multicultural, Pluralidad cultural en México, No. 1, 2011.

## FUENTES LEGISLATIVAS

- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 2, (consultado en <http://goo.gl/RyD0Pm> el 29 de mayo del 2016)
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (consultado en <http://goo.gl/IP6K6> el 2 de junio del 2016)
- Código penal federal, capítulo séptimo, (consultado en <http://goo.gl/0RhKcS> el 29 de mayo del 2016)
- Ley General de Salud (consultado en <http://goo.gl/IGq1H4> el 4 de enero de 2016)
- Convenio Sobre Sustancias Psicotrópicas De 1971 (consultado en <https://goo.gl/5kou1Y> el 10 de febrero del 2018)

Declaración De Los Derechos De Los Pueblos Indígenas 2007 (consultado en <https://goo.gl/zLmrjE> el 2 de enero del 2018)

## REVISTAS

Revista proceso <http://www.proceso.com.mx/169328/perez-espindola-no-971>