

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Después de Wirikuta. Patrimonio y conflicto en la Sierra de Catorce

Tesis doctoral

para obtener el grado de

Doctora en Ciencias Sociales y Humanidades

Presenta

Irene María Álvarez Rodríguez

Director:

Dr. Jorge Galindo Monteagudo

Asesores:

Dr. Alejandro Araujo Pardo y Dra. Sandra Rozental Holzer

Sinodales:

Dr. Paul Liffman, Dr. Arturo Gutiérrez del Ángel y Dr. Alejandro Araujo
Pardo

Marzo 2017

Índice de contenidos

Agradecimientos...4

1.Introducción...9

- 1.2. La minería y sus analistas...12
- 1.3. Sobre los rendimientos analíticos del concepto de patrimonio...18
- 1.4. Patrimonio y conflicto...22
- 1.5. La inalienabilidad del patrimonio...26
- 1.6. El Frente en Defensa de Wirikuta: una semblanza...31
- 1.7. Hacia una nueva cartografía del patrimonio...36
- 1.8. Una etnografía multilocal de la región minera de la Sierra de Catorce...43
- 1.9. Resumen de los capítulos...51

2. La minería como obsolescencia territorial...54

- 2.2. El turismo cultural y sus empresarios...59
- 2.3. Real de Catorce como anacronismo...67
- 2.4. El milagro de Panchito...77
- 2.5. De lo huichol a los huicholes...88
- 2.6. El oro verde y los “nuevos mestizos”...96
- 2.7. Algunos comentarios finales...103

3. La Luz y la minería ambivalente...107

- 3.2. La ambivalencia de la minería...110
- 3.3. Santa Ana como bendición y amenaza...121
- 3.4. Dos fiestas, dos comunidades...139
- 3.5. Algunos comentarios finales...158

4. Reivindicación ranchera en el Altiplano Potosino...160

- 4.1. Antes de la tormenta...165
- 4.2. Cartografía del mundo de las visiones...171
- 4.3. Organizar el conflicto...179
- 4.4. La conformación de la UEA...188
- 4.5. Opinión pública en Catorce...195
- 4.6. Definiendo al enemigo...201
- 4.7. Algunos comentarios finales...205

5. Secreto en la montaña. La minería a contracorriente...208

- 5.1. Cuerpos mineros...219
- 5.2. Trabajo y dinero...236
- 5.3. Marginalidad y tecnología...251
- 5.4. Algunos comentarios finales...267

6. Epílogo. El recuento de los días...269

Bibliografía...273

Agradecimientos

Llevar a cabo esta disertación ha sido un proceso satisfactorio, pero también desafiante. Estoy segura de que no habría podido concluir esta investigación sin el apoyo de un gran grupo de personas. En primer lugar, debo reconocer el respaldo de Jorge Galindo. Durante estos años, he tenido la suerte de tener un director de tesis que, además de ser un académico brillante, es una excelente persona. Jorge siempre me ha señalado las debilidades y fortalezas de mi investigación; me ha ayudado a sentirme más confiada y segura sobre mi trabajo; y, sobre todo, me ha ofrecido una amistad sin condiciones.

Igualmente, estoy en deuda con Alejandro Araujo, quien me ha acompañado, como mentor y amigo, desde que era estudiante de licenciatura. Su inteligencia y capacidad reflexiva me han hecho ver mi propio trabajo desde otras perspectivas. Algo similar puedo decir de Sandra Rozental, quien tuve la suerte de conocer durante el último año del doctorado y quien, desde entonces, ha sido una atenta lectora de mi trabajo. El rigor académico y el sentido crítico que caracterizan a Sandra me hicieron reinterpretar mis datos etnográficos desde la noción de patrimonio, algo por lo que le estoy agradecida.

También me siento complacida de haber contado con la participación de Paul Liffman como lector de esta tesis. Aunque desde hace varios años he admirado su trabajo, tenerlo como interlocutor me hizo apreciar su gran sentido de responsabilidad y accesibilidad. Sin duda, fue un privilegio compartir con él mi visión sobre un tema que nos interesa a ambos. Lo mismo puedo decir de Arturo Gutiérrez, quien desde hace algún tiempo ha sido un amigo leal, pero que, a partir de esta experiencia, se ha

revelado como un colega con quien he sostenido discusiones que me conducen a repensar mi propias preguntas y resultados de investigación.

Quizá una de las partes más tristes de terminar mis estudios de doctorado es dejar la Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa (UAM-C): un lugar que se ha vuelto mi casa y en donde he sido completamente libre para desarrollar mis intereses de investigación. En esta institución he conocido profesores que se han mostrado siempre interesados en este trabajo, aún cuando éste se encontraba en sus etapas más iniciales. Particularmente, quiero manifestar mi cariño y gratitud a: Maximiliano Martínez, Bernardo Bolaños, Elodie Ségal, Zenia Yébenes y Akuavi Adonon. Además de ser un espacio académico privilegiado, en la universidad he compartido grandes momentos con mis compañeros de generación y he hecho amistades invaluableles. Gracias Matilde, Yara, Vero, David y César por las risas y conversaciones que hemos sostenido durante este tiempo.

Esta investigación se hizo posible debido al respaldo de Neyra Alvarado, quien me recibió en El Colegio de San Luis (COLSAN) para realizar una estancia de investigación que resultó indispensable para llevar a cabo el trabajo etnográfico. Durante el tiempo que permanecí en San Luis Potosí, Neyra se mostró como una tutora comprometida y generosa. Con ella he mantenido un dialogo enriquecedor sobre una zona de estudio que nos apasiona y que, estoy segura, que continuaremos visitando en el futuro.

Marco Estrada fue un lector de las primeras etapas de este trabajo y realizó observaciones agudas sobre mis presupuestos teóricos. Paralelamente, Marco me invitó a formar parte del seminario “Sistemas de protesta: teoría y método”, impartido

por él en El Colegio de México (COLMEX) en el 2014. Este espacio funcionó como un laboratorio donde pude desarrollar muchas de las ideas que dieron lugar a esta disertación. Agradezco también a Diana Negrín por los comentarios que hizo al primer capítulo de este texto. Sin duda, sus observaciones me hicieron mejorar la calidad de mi trabajo.

Le debo mi total reconocimiento a, la coordinadora del Posgrado en Ciencias Sociales y Humanidades, Laura Carballido, quien se ha mostrado receptiva a las demandas y necesidades de los estudiantes. Lo mismo puedo decir de Samuel Castro Ponce, documentalista de la biblioteca de la UAM-C, que me ayudó, con amabilidad, a conseguir gran parte de la bibliografía que forma parte de esta investigación. Debo decir que esta tesis no sería posible sin el soporte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT). La institución financió mi manutención mientras me dedicaba a realizar el trabajo etnográfico y durante la redacción de este documento.

Por supuesto, no hay modo de retribuir la confianza que todos los participantes de esta investigación depositaron en mí. El trabajo de campo fue una experiencia que superó, por mucho, el ámbito académico. Transcribir las conversaciones que mantuve con El Gavilán, Chuy, Susana y Vicente fue particularmente difícil porque los diálogos estaban interrumpidos por risas y chistes, los cuales no hicieron sino demostrarme lo divertido que fue conocerlos. Una vez que me olvidé de generar datos y me dediqué únicamente a estar con, los que se volvieron, mis amigos, recordé cuál es el verdadero sentido de hacer investigación social.

Quiero expresar mi más sincera gratitud a mi familia y amigos. Mi madre y mis abuelos -originarios de la Comarca Lagunera, pero naturalizados veracruzanos- me

contaron repetidamente historias sobre el norte de México, el desierto y sus minas. Esos relatos despertaron mi interés en conocer una región del país que me resultaba completamente desconocida. Además de contarme historias sobre lugares exóticos, mi mamá ha sido una correctora de estilo incansable, una colega inspiradora y la mejor amiga que puedo pedir. Igualmente, mi papá ha sido un gran amigo y confidente. Con él he compartido discusiones estimulantes sobre muchos de los temas plasmados en esta tesis. Además de tener un sólido respaldo familiar, soy afortunada de contar con un grupo de amigos siempre dispuestos a escucharme y hacerme reír. A ellos les debo mucho más de lo que puedo expresar aquí.

Finalmente, quiero dedicar estas últimas líneas a Mauricio Talamantes, mi compañero desde hace ocho años. Realizar esta investigación no hubiera sido posible sin su paciencia, buen humor y amor total.

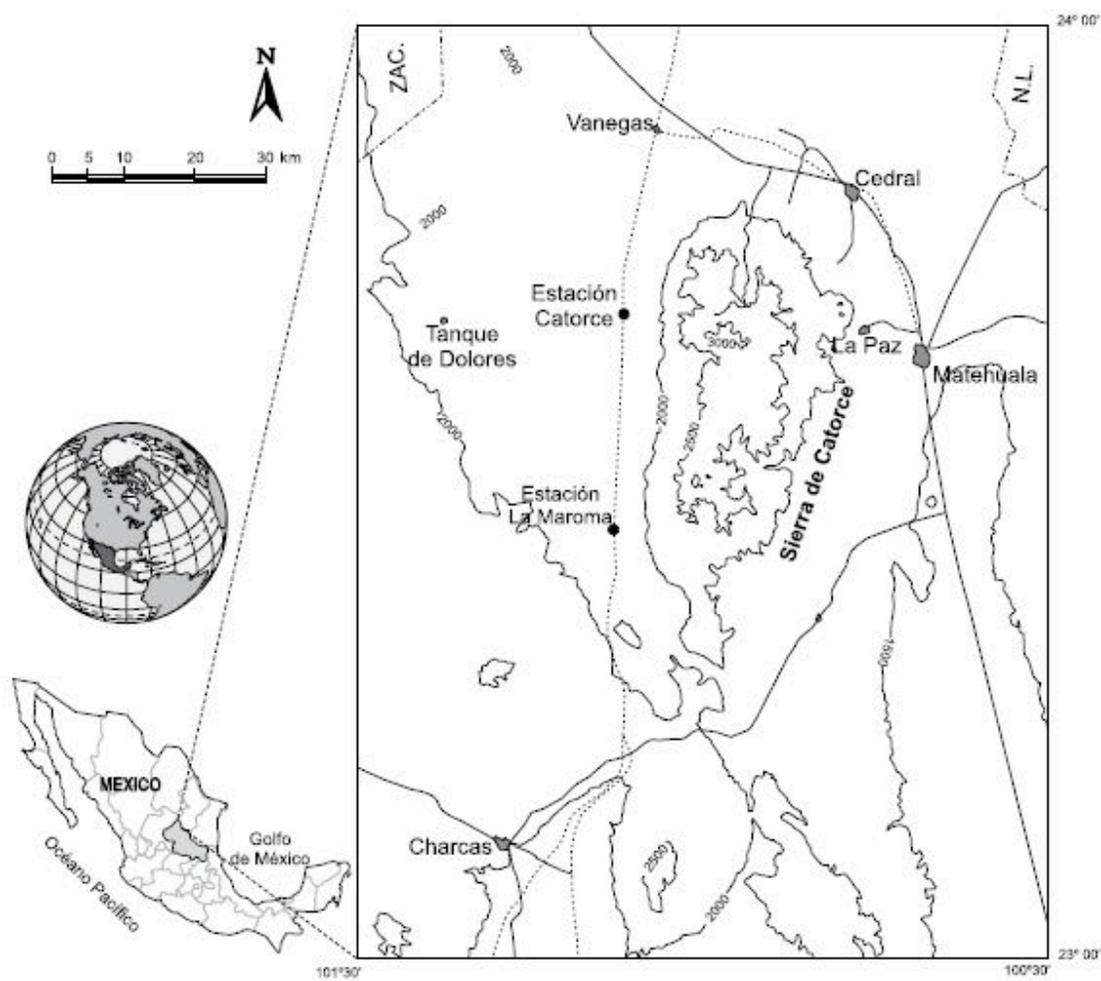


Fig. 1. Localización del área de estudio.

Figura 1. La Sierra de Catorce (Azcarate y Costilla, 2011).

DESPUÉS DE WIRIKUTA. PATRIMONIO Y CONFLICTO EN LA SIERRA DE CATORCE

1. Introducción

En el año de 2011, el editor de la sección de opinión de *La Jornada* —un popular periódico mexicano de circulación nacional— publicó un artículo donde se señalaba:

Wirikuta, en Real de Catorce, San Luis Potosí, es la tierra de origen del pueblo wixárica (huichol). Es donde se reúnen sus dioses, su territorio sagrado. Cada año, entre los meses de diciembre y enero, llegan hasta allí los devotos en peregrinación. (...) La zona de Wirikuta es también, desde 1994, área natural protegida. (...) A pesar de ello, la Secretaría de Economía otorgó 22 concesiones mineras a la empresa canadiense First Majestic Silver (Corp.) para la explotación de plata en Wirikuta” (Hernández, 2011: S.P.).

De modo sintético el texto sostiene que los huicholes¹ (a los cuales, por ahora, definiré como un grupo étnico del occidente de México) son originarios de Wirikuta, Real de Catorce, y que dicho lugar es su territorio sagrado. Se enfatiza que, a pesar de la relevancia ritual y natural de la demarcación territorial mencionada, una dependencia federal ha autorizado que una empresa extranjera explote minerales metálicos en la zona.

¹ De acuerdo a Aguilar, en los últimos años, entre los *wixáritari* (o huicholes) “hay una preferencia política de autonombrarse *wixáritari*” (2013: p. 144). En la medida en que este trabajo no abunda a profundidad en la visión de mundo de los *wixáritari* y que, más bien, es una investigación que, por momentos, se centra en los modos en que este grupo étnico es percibido por los pobladores de la zona norte de San Luis Potosí uso los exónimos de huichol o huicholes, según sea el caso.

Más adelante, el mismo artículo sostiene: “(e)l proyecto minero de First Majestic Silver en Wirikuta equivale a instalar una planta de gas en la basílica de Guadalupe, abrir un pozo petrolero en La Meca o construir una termoeléctrica en Jerusalén” (Hernández, 2011: S.P.). Al comparar a Wirikuta con sitios de culto internacionalmente reconocidos y (y que, incluso, han sido avalados por organismos internacionales como la UNESCO²), se enfatiza la trascendencia de la zona sagrada huichol. La relevancia del área ritual es incompatible con las ambiciones productivas del Estado Mexicano y de las compañías mineras canadienses. La plata que se esconde bajo el subsuelo podrá ser patrimonio de la nación, pero Wirikuta es patrimonio del mundo.

Una tarde, en uno de los pueblos que se ubican a la orilla de la carretera que serpentea en las cimas de Wirikuta, Don Ramón, el dueño de una tiendita local y un destacado líder político de la región, me dijo: “¿A poco los peregrinos que van a la basílica (de Guadalupe) andan reclamando que es suya? ¡Pus no! Igual acá, que los dejemos pasar (a los huicholes) no quiere decir que la tierra sea de ellos” (Potrero, 4 de julio de 2014)³. A diferencia de lo señalado por el texto periodístico, mi interlocutor afirmaba que el hecho de ser peregrinos desacredita a los huicholes para intervenir en el destino de un territorio que, según él, éstos últimos reclaman como propio. Para Don Ramón, uno de los tantos ejidatarios que habitan Wirikuta, el territorio es, ante todo, propiedad de los campesinos que lo habitan.

² Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

³ Todos los nombres de mis interlocutores han sido modificados para proteger su anonimato, exceptuando los de aquéllos que ocupan o han ocupado cargos públicos.

Estos testimonios muestran la diversidad de intereses que convergen en Wirikuta. Aunque todos -las empresas mineras, los huicholes y los ejidatarios- están de acuerdo en que es un sitio valioso, no hay un consenso sobre la definición del territorio ni en relación a las prácticas que deben realizarse en el sitio. En esa lógica, lo interesante es observar cómo es que las reivindicaciones sobre el valor se producen en contextos de competencia y disputa por el control de recursos escasos -tales como el territorio o los minerales-.

Lo que esta clase de escenarios ponen en entredicho es: ¿quién puede explotar, usar o beneficiarse de ciertos recursos? A menudo, los actores buscan responder dicha pregunta a través de legitimar sus derechos usufructo o propiedad sobre los bienes recurriendo al pasado, al origen o a lo auténtico. Por ejemplo, en la entrevista antes citada, Don Ramón me diría: “nosotros de acá somos, acá vivimos y esto (señalando el horizonte repleto de nopales) es de mis hijos, nadie nos lo va a quitar” (Potrero, 4 de julio de 2014). En ese sentido, este trabajo de investigación se centra en las estrategias bajo las cuales gente como Don Ramón legitima su derecho a ciertos recursos y estratos de poder. Para llevar a cabo este propósito, recurro al concepto de patrimonio, el cual entiendo, no como un tipo de objeto o un artefacto que debe conservar su integridad tangible para la posteridad sino, como una relación social que se produce en escenarios de controversia sobre la apropiación de bienes escasos.

En la medida en que la disputa por definir a los usuarios autorizados del territorio potosino se centra en las dinámicas sociales detonadas por el otorgamiento de concesiones mineras, en las siguientes páginas haré una breve semblanza de los estudios antropológicos y sociológicos sobre minería.

1.2. La minería y sus analistas

Si bien la minería había sido un tema privilegiado por los historiadores, a partir de la década de 1970, algunos sociólogos y antropólogos comenzaron a interesarse en el fenómeno en cuestión, ya que les permitía mostrar la formación clase obrera en el seno de la sociedad nacional. Los analistas destacaron la organización y las movilizaciones obreras, el sindicalismo minero, la estructuración de una conciencia de clase, los lugares de trabajo y los procesos de producción (Zapata, 1977; Besserer y Santana, 1980; Besserer et.al., 1983; Sariego, 1989; Wachendorfer, 1990). La aportación de estos trabajos es que analizaban la clase obrera y la acción sindical como manifestaciones “de la organización del trabajo y la producción, del origen rural de los obreros (y) de la naturaleza de la urbanización” (Zapata, 1986, p. 8).

En los años siguientes, la liberalización y apertura comercial de muchos países de América Latina, aunado al incremento de minerales metálicos en los mercados internacionales, generó una presencia importante de capital extranjero en zonas antes reservadas a la inversión estatal. Este hecho, añadido a la nueva tecnología en materia de extracción minera y a un marco legal que favorecía a los grandes corporativos, provocó nuevos acercamientos al fenómeno minero. El centro del debate pasó de ser la “interacción social del trabajo al acceso a (los) recursos, así como de la política de los sindicatos a la de las comunidades que hacen uso de dichos recursos” (Damonte y Castillo, 2010: p. 7). Fue así como en la década de 1990, los antropólogos comenzaron a interesarse en las contradicciones del proceso modernizador, con énfasis en los

límites del desarrollo económico y el deterioro ambiental⁴.

Igualmente, el incremento de los conflictos entre compañías mineras y poblaciones indígenas y/o campesinas ha puesto de manifiesto las tensiones entre la explotación minera y otros usos del territorio. Los analistas hacen énfasis en la gran cantidad de recursos hídricos que las empresas requieren para operar; los daños ambientales ocasionados a quienes habitan y cultivan la tierra que circunda los minerales metálicos; las asimetrías entre los beneficios obtenidos por empresas extranjeras y los bajos salarios de los obreros; así como la valía cultural y ambiental de los territorios que pretenden ser explotados.

En la actualidad, además de agentes gubernamentales y empresas mineras y sus trabajadores, los sitios mineros convocan a una diversidad de actores: Organizaciones No Gubernamentales (ONG), corporaciones transnacionales, agencias legales y medios de comunicación. Muchos trabajos se han centrado en analizar los movimientos de oposición a la minería y en las comunidades afectadas por las actividades mineralógicas; sin embargo, no siempre se muestra la “cooperación” entre empresas mineras y poblaciones mineras, campesinas o indígenas (una excepción interesante es el trabajo de: Golub, 2014). En México, entre los estudiosos de la minería, es frecuente que se recupere la categoría de “reciprocidad negativa” para enfatizar el comportamiento de las corporaciones mineras, las cuales, se dice, extraen minerales del subsuelo sin dar nada a cambio. En esa lógica, el enriquecimiento de los corporativos se da a través de la desposesión –territorial, ambiental, legal, política y económica— de los residentes.

⁴ Una excelente revisión bibliográfica al respecto puede encontrarse en: Bridge, 2004.

De acuerdo con el representante más destacado en México de la “reciprocidad negativa” aplicada al fenómeno minero⁵, la relación entre sociedades locales y corporativos puede categorizarse de la siguiente forma: 1) Las comunidades con una “ética fuerte” se caracterizan por su rechazo a la ocupación minera y visualizan sus recursos como un bien inalienable. 2) Las comunidades que establecen acuerdos con las corporaciones son calificadas como poseedoras de una “ética negociada”, la cual funciona bajo un criterio de justicia distributiva, con razonamientos del tipo: “acepto la destrucción del paisaje, a cambio de ciertas condiciones”. 3) Las comunidades con una “ética débil” aceptan los términos de explotación de la empresa minera, articulando un lenguaje subalterno o periférico (Garibay, 2010). Sobra decir que los analistas que se adscriben al enfoque de la “reciprocidad negativa” tienden a interesarse en las comunidades con una “ética fuerte”.

En un espíritu similar, un grupo de trabajos entiende el antagonismo entre sociedades situadas y corporativos mineros como un fenómeno de naturaleza discursiva. Para muchos especialistas, los conflictos en torno a la minería son disputas argumentativas sobre usos del territorio (Boni, 2015) o confrontaciones discursivas que se disputan la propiedad sobre ciertos recursos naturales y culturales (Reygadas y Reina, 2008). En esta lógica, se advierte que por más que las empresas mineras se refugien en el discurso del desarrollo sustentable, siguen siendo los corporativos depredadores de siempre (Svampa et.al., 2009). En ese sentido, y sobre todo en el caso de las empresas mineras, el término discurso se usa como un equivalente al de falsedad o apariencia.

⁵ Garibay recupera el concepto de reciprocidad negativa de: Lomnitz (2005) y Harvey (2005).

El énfasis en los fenómenos de oposición a la minería ha hecho que muchos antropólogos caractericen a las empresas transnacionales como monolitos amenazantes. En ocasiones, las corporaciones mineras son vistas como agentes homogéneos, poderosos, jerárquicos y racionales, pasando por alto los procesos de toma de decisión —altamente contradictorios y emocionales—, la cultura corporativa o las luchas de poder que tienen lugar al interior de dichas organizaciones (Ballard y Banks, 2003: p. 293). De modo contrastante, en los últimos años, en el panorama antropológico global, han comenzado a surgir trabajos que conjugan la teoría organizacional y el método etnográfico para realizar “radiografías” de las empresas extractivas y su lógica interna⁶. Hay que decir que este tipo de trabajos siguen siendo escasos en México y el resto de América Latina, seguramente debido al hermetismo y opacidad de las empresas extractivas.

A raíz de la atención que la opinión pública ha dedicado al fenómeno minero en fechas recientes, un gran número de colectivos ciudadanos, organizaciones y asociaciones de la sociedad civil se han encargado de monitorear las operaciones de las corporaciones globales sobre territorios con depósitos minerales⁷. Las organizaciones de la sociedad civil buscan representar los intereses de las comunidades locales y se presentan como mediadores entre localidades presuntamente afectadas de la minería, corporativos mineros y gobiernos nacionales. Es notoria la falta de investigaciones enfocadas a analizar la intervención de los

⁶ Un interesante recuento bibliográfico al respecto está disponible en: Kemp y Owen, 2013.

⁷ Por ejemplo, el Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina (OCMAL): una iniciativa ciudadana que busca visibilizar a las comunidades afectadas por la minería.

agentes de la sociedad civil en zonas mineras. En pocos trabajos se interroga por el rol de los mediadores en los conflictos entre organizaciones empresariales y comunidades, así como por la incorporación de las demandas de los actores que supuestamente representan. Las ONG y las Asociaciones Civiles (AC) tienen sus propias agendas e intereses, los cuales pueden coincidir o no con los de las comunidades afectadas por la minería. Es importante considerar que, en ciertos escenarios, las coaliciones que negocian con gobiernos y corporativos mineros pueden marginalizar a sectores específicos de la sociedad civil (Ali, 2000). De modo similar, poco se sabe sobre el impacto del monitoreo ciudadano sobre las empresas mineras. Aunque frecuentemente se acusa a los consorcios de realizar *greenwashing* (de presentarse como compañías verdes o ecológicamente responsables), se sabe poco de los efectos que la presión social tiene en las prácticas corporativas (una excepción interesante es: Li, 2011).

Además de la literatura que se ha enfocado en la minería desde un enfoque macro-social –enfaticando la multi-dimensionalidad de una arena que involucra a corporativos transnacionales, comunidades locales, medios globalizados, agencias legales y movimientos de protesta— hay otra línea de trabajos que se centran en la cultura minera, es decir, en los aspectos simbólicos, identitarios, políticos, económicos y sociales que abrazan la actividad productiva. A partir del análisis de los patrones de desarrollo y sistemas de producción en regiones mineras, se ha enfatizado la relación entre la población campesina y la minera. Estos sectores sociales frecuentemente entran en conflicto debido a que compiten por los recursos naturales y difieren en las formas de aprovechamiento de los mismos (Long y Roberts, 1984).

Algunos otros trabajos han abordado la metamorfosis de las poblaciones

indígenas campesinas en comunidades proletarias mineras. Estos estudios también han analizado las características sociales y rituales que caracterizan a los pueblos mineros. Igualmente, se han generado investigaciones que se centran en el impacto de la racionalidad capitalista entre la población minera. En concreto, este cuerpo de textos ha enfatizado la incorporación y representación del capitalismo asociado a la minería en la cultura popular, la religión y los sistemas de valor (Nash, 1979; Taussig, 1980; Salazar-Soler, 2010; Ferry, 2011; Mette, 2013; Brazeal, 2014; D'Angelo, 2014).

También se han producido indagaciones sobre los rasgos patriarcales de la producción minera tanto a nivel industrial como artesanal. Los estudiosos han señalado las similitudes que existen entre los campamentos mineros y los procesos de iniciación masculina. Igualmente, han destacado los rasgos comunes que comparten muchos de los hombres que trabajan en la mina, los cuales compartirían el mismo *habitus* (Bourdieu, 2000; 2002). Aunque hay una variedad de acercamientos al fenómeno de la masculinidad, muchos trabajos ven a la minería como un estilo de vida asociado al género o como una actividad remunerada que posibilita la reproducción de la división sexual del trabajo en países periféricos con altos índices de desempleo (Harries, 1994; Moodie, 1994, De Boeck, 1998; Kublock, 1998; Grätz, 2003; Cuvelier, 2014).

Si bien la mayor parte de la bibliografía que he mencionado hasta ahora se concentra en las actividades mineras industriales, hay un pequeño *corpus* sobre procesos extractivos artesanales⁸. Lo que se ha escrito sobre la “pequeña minería” se centra primordialmente en África subsahariana (De Boeck, 1998; Omasombo, 2001;

⁸ La minería artesanal emplea a 13 millones de personas en el mundo (Oficina Internacional del Trabajo en Kuramoto, 2001: p. 4).

Walsh, 2003; Maconachie y Hilson, 2011), ya que en países como la República Democrática del Congo la producción minera está constituida casi en su totalidad por el sector artesanal (Cuvelier en Cuvelier, 2014). En el contexto latinoamericano destaca la literatura sobre Perú, un país en el que la extracción artesanal de metales preciosos alcanza importantes porcentajes de la producción minera total (Kuramoto, 2001; Piazza, 2001; Factor y Mastrangelo, 2006).

En México, la “pequeña minería” ha sido un fenómeno poco analizado desde la antropología. Existen trabajos que se centran en caracterizaciones generales de los gambusinos o mineros, en sus métodos extractivos, formas de organización laboral o incluso en el lenguaje propio del oficio (Sariego, 1994; Campos, 2009; Reygadas, 2010). Esta falta de interés en la micro-minería puede explicarse por la aportación mínima del sector artesanal a la producción minero-metalúrgica nacional⁹, aunque es necesario decir que en muchas ocasiones la producción minera artesanal se comercializa en un mercado interno y clandestino, lo que impide el registro hacendario de dichas operaciones (González-Sánchez y Camprubí, 2010). Una parte de este trabajo se centra precisamente en los procesos artesanales de extracción de mineral.

Mi trabajo comparte el interés de muchas investigaciones que se preocupan por desentrañar las características sociales, políticas y culturales de los pueblos mineros (destaco aquí las investigaciones de: Sariego, 1978,1988; Kublock, 1998; Ferry, 2011). Me vinculo particularmente con las elaboraciones de Ferry respecto a la producción de valor y las relaciones de propiedad en contextos donde la actividad productiva dominante es la minería. La antropóloga mencionada realizó su investigación sobre una

⁹ Representa tan sólo el 2.9% de la producción total nacional (González-Sánchez y Camprubí, 2010).

cooperativa minera guanajuatense¹⁰, la cual resistía, como una suerte de anomalía, a las reformas políticas y económicas neoliberales instauradas por el gobierno mexicano durante el nuevo milenio, algo en lo que profundizaré en el siguiente apartado¹¹. En esa lógica, el interés de su investigación es observar cómo es que una cooperativa minera enfrenta los desafíos planteados por “la caída de los precios de la plata, los rendimientos decrecientes de las minas y la reestructuración económica y política de México” (Ferry, 2011: p. 115).

En mi caso, una de las interrogantes que da pie a esta disertación es: ¿De qué forma que la gente, que por generaciones ha estado ligada a la minería, se confronta con la movilización política en contra de las concesiones mineras otorgadas en su territorio? Dicho en otros términos, ¿qué sucede cuando una zona remota, e históricamente minera, de San Luis Potosí se vuelve un tema privilegiado de la comunicación pública? Igualmente, me propongo investigar cómo es que los potosinos hacen frente a los representantes de lo que, algunos, llaman la “nueva minería”, caracterizada por la capacidad tecnológica y económica de empresas mineras del norte del continente interesadas en extraer las reservas minerales de México y otros países

¹⁰ De acuerdo a la misma Ferry “el movimiento cooperativista buscó su justificación en teorías socialistas de la alienación del trabajo” (2011, p. 97), después de todo, las empresas cooperativas buscaban que los obreros fueron dueños de sus medios de producción.

¹¹ Hay que recordar que Ferry escribe su libro a finales de la década de los noventa del siglo XX y a inicios del nuevo milenio, es decir, en el periodo que se conoce como “transición a la democracia”, cuando el partido político dominante en México por más de setenta años (el Partido de la Revolución Institucional: PRI) perdió las elecciones presidenciales a favor del Partido Acción Nacional (PAN).

latinoamericanos¹²: ¿En qué se distinguen las compañías mineras del pasado de empresas como *First Majestic*? Por último, me interrogo por el futuro productivo de una región como la del norte de San Luis Potosí que, ante la decadencia de la minería, ha empezado a ver en el turismo una tabla de salvación: ¿Quién participa en la redefinición del destino productivo de una región?

1.3. Sobre los rendimientos analíticos del concepto de patrimonio

En la medida en que calificar a algo como patrimonio es referir a una serie de prerrogativas diferenciales sobre la disposición del mismo (Ferry, 2011), en esta disertación me propongo reparar en las reivindicaciones patrimoniales realizadas por los habitantes de Wirikuta para legitimar sus demandas sobre bienes en disputa.

Paralelamente, considero que es importante pensar la producción de patrimonio más allá de los circuitos constituidos por instituciones y especialistas “del pasado” (académicos, restauradores, gestores...). Después de todo, desde una perspectiva oficial, convertir algo en patrimonio involucra una serie de formas particulares de circulación, mercantilización y uso. Hablar de patrimonio es, pues, referir a una nominación que involucra una serie de restricciones en la relación que se sostiene con un pedazo de tierra, un objeto, un edificio o una práctica cultural. En esa lógica, vale la pena interrogarse por los efectos de la patrimonialización institucional o “autorizada”,

¹² A partir del año 2000 se registra un crecimiento en la industria minera en México. Algunas de las razones asociadas al despunte de dicha actividad económica son el desarrollo tecnológico en materia de extracción minera; las reformas a la Ley Minera que permiten el otorgamiento de concesiones mineras en prácticamente todo el país y que reconoce a la minería como “prioritaria” respecto a otras actividades; y la alta demanda de metales registrada en la primera década del nuevo milenio.

por ponerlo en los términos de Smith (2006), al interrogar: ¿cómo se relacionan las personas con eso que, desde la ciencia y las instituciones, se ha definido como relevante o único?

Como bien señala Smith, mucha de la literatura en torno a lo patrimonial se enfoca en democratizar el acceso a lo previamente definido como valioso (2006: p. 37). Aunque estos esfuerzos son loables, mantienen a los marginales como receptores de definiciones dominantes de lo patrimonial, más que como creadores o administradores de formas radicalmente otras de patrimonio. Es así como vale la pena establecer que, más allá de lo que digan los expertos, las comunidades también producen patrimonio, es decir, conservan y clasifican ciertos bienes sin más propósito que asegurar la continuidad e identidad social de un colectivo (Weiner, 1985). En esa lógica, podemos rastrear formas alternativas de patrimonio si comprendemos éste último como una forma de propiedad colectiva que se transmite de generación en generación. Este enfoque puede ser útil para iluminar procesos de producción y transmisión de lo valioso, así como para analizar cómo se mantienen y reproducen las identidades sociales.

Como he planteado hasta ahora, el fenómeno de lo patrimonial puede interpretarse desde diversos ángulos. El patrimonio puede entenderse como una estrategia de legitimación de los usos de un colectivo sobre un recurso disputado. También puede ser visto como un reconocimiento sobre aquello que resulta importante para una nación o un colectivo de instituciones y expertos, los cuales dictan una serie de normativas respecto a su uso y transferencia. Igualmente, he señalado que es posible generar una visión alternativa del patrimonio si, como analistas, rastreamos las

prácticas de producción y reproducción del valor detentadas por colectivos de personas que no necesariamente tienen vínculos con la esfera oficial o acreditada de lo patrimonial.

Como el lector habrá percibido, estos comentarios en torno al fenómeno de lo patrimonial articulan dos niveles de observación: por un lado, se centran en cómo es que las personas y las instituciones hacen uso de lo patrimonial para dotar de legitimidad a la posesión, propiedad y control de los recursos; por otro, propongo que la categoría de patrimonio puede ser introducida por los analistas para observar los procesos de construcción de valor detentados por colectivos de personas que no necesariamente están familiarizadas con una semántica o lenguaje de lo patrimonial. Dicho en otros términos, me interesa observar cómo se usa el concepto de patrimonio, pero también lo que se puede observar a través de él. A lo largo de las siguientes páginas me concentraré en explicar ambas dimensiones analíticas.

1.4. Patrimonio y conflicto

Las críticas a la noción hegemónica del patrimonio cultural, es decir, a la narrativa material y simbólica que legitima a la nación, se han concentrado principalmente en dos aspectos: 1) por un lado, se han enfatizado los efectos negativos de una industrialización y masificación de lo patrimonial; 2) por otro lado, se han señalado la necesidad de incluir a las comunidades locales o actores subalternos en la conservación de su patrimonio.

El primer cuerpo de críticas se centra en la banalización y consumo masivo de lo patrimonial. Para algunos, “las prácticas patrimoniales, ya sea como culto o como

industria, están amenazadas de autodestrucción por el mismo éxito del que gozan: más precisamente, por el flujo desbordante e irresistible de visitantes del pasado” (Choay, 2007: p. 207). De acuerdo a esta visión, el consumo de masas de los bienes patrimoniales pone en riesgo la autenticidad y conservación del patrimonio edificado. Muchos textos señalan que si bien el turismo puede traer beneficios económicos a las comunidades que reciben visitantes, también deriva en problemas de saturación, museificación de centros históricos, gentrificación y especulación sobre inmuebles patrimoniales, así como amenazas a la conservación de espacios e inmuebles (Patiño, 2002; González, 2009).

El segundo cuerpo de críticas ha hecho énfasis en los vínculos entre patrimonio y poder. El patrimonio se ha percibido como aquello que recrea “una visión metafísica, ahistórica del ‘ser nacional’, cuyas manifestaciones superiores, procedentes de un origen mítico, sólo existirían hoy en los objetos que lo rememoran” (García Canclini, 1989: p. 151. Reflexiones similares también puede encontrarse en: Jacobs, 1996). En la medida en que el patrimonio como esencia de lo nacional ha sido considerado un fenómeno autoritario y totalizante, se ha buscado hacer de lo patrimonial un espacio vinculado a las clases subalternas (Rufer, 2014).

En ese orden de ideas, se ha hecho una crítica al carácter históricamente asimétrico de disciplinas como la arqueología y a la necesidad de hacer de los saberes patrimoniales procesos participativos y decoloniales (Abu Al-Haj, 2001; Vázquez, 2003; Smith & Wobst, 2004; Atalay, 2006; Colwell-Chanthaphonh y Ferguson, 2007). La ética patrimonial contemporánea, ponderada por algunos sectores académicos, sostiene que las instituciones culturales deben vincular a las comunidades que realizan prácticas o

bienes patrimoniales con las políticas culturales relativas a su conservación y difusión. Se ha criticado la dimensión técnica que impera en la administración de los productos culturales, puntualizando la necesidad de que el cuidado, la administración y la difusión de lo valioso se constituyan como prácticas incluyentes (Macías, 2009).

Aunque comparto las críticas al sesgo nacionalista y colonial del patrimonio cultural, quiero marcar una distancia respecto a ellas. Es importante enfatizar la marginalidad que ocupan los actores locales en los procesos de regulación y conservación de los bienes patrimoniales realizados por instancias gubernamentales; sin embargo, eso no necesariamente conlleva a suponer que las reivindicaciones de lo patrimonial llevadas a cabo por sectores ciudadanos son apropiaciones colectivas y democráticas, tal y como señalan autores como García Canclini (1999: p. 22). Aún en los terrenos de la política no-institucionalizada, la definición y acceso de lo patrimonial es un fenómeno desigual, problemático y excluyente.

Imaginar la arena de lo patrimonial como un enfrentamiento entre la política institucionalizada y la sociedad civil oscurece las tensiones inherentes al ámbito ciudadano. Las luchas por la definición, defensa, pero también, apropiación del patrimonio por parte de actores no-estatales no necesariamente persiguen objetivos comunes ni coincidentes. Es necesario contrastar la construcción hegemónica del patrimonio dictada por instituciones federales con otras maneras de comprender lo valioso. Del mismo modo, es importante no perder de vista que las reivindicaciones que los ciudadanos realizan en relación al patrimonio incurren en sus propias omisiones y pueden entrar en contradicción unas con otras. En realidad, tal y como los testimonios recuperados al inicio de este texto dejan ver, la arena de lo público está constituida por

una variedad de colectivos sociales, muchas veces en tensión, mismos que constantemente están negociando su sentido de pertenencia, memoria y valor.

Partiendo de la complejidad interna que se disimula bajo el término de sociedad civil, así como de una noción agonística de lo público, considero que es de suma relevancia observar los modos en que las comunidades o colectivos usan una semántica de lo patrimonial en el contexto de pugnas por el control y conservación de recursos naturales o culturales.

Ahora, ¿a qué me refiero cuando hablo de semántica de lo patrimonial? Niklas Luhmann usa el término semántica para referir a la reserva de temas que tienen relevancia para la sociedad (1985). En esa lógica, para que las demandas de un movimiento social, una organización o una persona tengan más posibilidad de ser aceptadas por los medios de comunicación, la política o la economía, por mencionar algunos ejemplos, deben codificarse de tal modo que resulten comprensibles e importantes para todos los interlocutores que se pretende involucrar. Es decir, es más probable que una demanda sea atendida si se adapta a estándares moral o políticamente justificados que si no lo hace. La semántica, entonces, permitiría coordinar las expectativas de un colectivo con aquello que la sociedad está dispuesta a oír.

El término de semántica puede enfatizar que, en muchos casos, la gente reivindica su posesión y control sobre los recursos desde un lenguaje de lo patrimonial porque sus demandas tienen más posibilidades de ser aceptadas por la opinión pública, por instancias gubernamentales o por organismos civiles. Después de todo, en épocas recientes, la definición, conservación y gestión de bienes patrimoniales se ha

convertido en un ámbito con amplia participación ciudadana: movimientos sociales, académicos, organizaciones variadas, empresarios y sociedad civil compiten con los Estados Nacionales por la jurisdicción de la arena de lo patrimonial.

Esta emergencia y pluralidad de actores está vinculada al posicionamiento del turismo como una industria redituable, lo cual provoca que las reivindicaciones de control o dominio sobre bienes patrimoniales sean disputadas por una variedad de actores interesados en obtener una parte de los recursos generados por los visitantes. Simultáneamente, el hecho de que los gobiernos nacionales estén cada vez más dispuestos a negociar sus obligaciones respecto al mantenimiento, conservación y aprovechamiento de bienes patrimoniales, entra en contradicción con la importancia de ciertos recursos naturales y culturales para la ciudadanía, mismos que son vistos como parte de la herencia colectiva de un país. En esa lógica, en los últimos años, hemos visto cómo la semántica del patrimonio ya no es exclusiva de los Estados Nacionales, sino que también es recuperada por organizaciones y movimientos sociales para oponerse a la participación del sector privado en recursos, otrora, de exclusiva competencia estatal o para reclamar derechos de usufructo sobre bienes escasos.

1.5. La inalienabilidad del patrimonio

Dentro del campo de los estudios sobre patrimonio hay una línea de trabajos que se interesan en ver al patrimonio como una práctica de atribución de sentido en contextos situados (Smith, op.cit.; Breglia, 2006, 2013; Ferry, 2011; Rozental, 2016). En el marco de este grupo de investigaciones, me interesa destacar la aportación de Ferry. Esta autora llevó a cabo una estupenda etnografía sobre los trabajadores de una empresa

cooperativa minera, ubicada en la ciudad mexicana de Guanajuato, y los modos en que éstos clasifican, se apropian y atribuyen valor a la plata que extraen y comercializan.

Ferry retoma la noción de inalienabilidad de Annette Weiner, quien señala que la tensión entre dar y conservar se resuelve a través de las posesiones inalienables, es decir, no intercambiables, las cuales “actúan como fuerzas estabilizantes contra el cambio; su presencia autentifica cuestiones como los orígenes cosmológicos, el linaje y las historias políticas” (1992: p. 9). De acuerdo con Weiner, poseer objetos inalienables es fundamental para definir quiénes somos en un sentido histórico, ya que aquello que caracteriza a las posesiones inalienables es su “identidad exclusiva y acumulativa con una serie particular (y restringida) de dueños a través del tiempo” (1985: p. 33). Aunque Weiner hizo su trabajo etnográfico entre los maorí de Polinesia, nos ofrece ejemplos de propiedades inalienables en la tradición occidental. Así, señala que en la Edad Media, una vez que la línea hereditaria de transmisión de bienes se interrumpía, la compra de tierras sólo podía realizarse entre parientes (1992). Para aportar un ejemplo más contemporáneo, podemos recurrir a la legislación mexicana en lo concerniente a objetos prehispánicos, la cual establece que dichos bienes, a diferencia del petróleo o los minerales, no pueden ser intercambiados bajo ninguna circunstancia (Rozental, en prensa).

Para Weiner, las posesiones inalienables son una forma bajo la cual las sociedades o comunidades resisten al cambio. Mantener ciertas posesiones es una estrategia para asegurar la continuidad de la identidad social de un grupo. A la práctica de conservar ciertos objetos y conocimientos e intercambiar otros le denomina “retenerando”. Ahora, de acuerdo a la autora, existen dos tipos de posesiones inalienables: 1)

aquéllas que nunca circulan; 2) y éstas que, en ciertas circunstancias, pueden ser intercambiadas como préstamos o a cambio de un objeto del mismo tipo. En éste último sentido, la identidad social y política del donador permanece vinculada al objeto intercambiado (Weiner, 1985: 212).

Desde esta óptica, podemos dimensionar al “patrimonio de la nación” como una forma de categorización de los recursos. En México, la legislación establece que ciertos artefactos y monumentos con un valor histórico y cultural sobresaliente, así como determinados recursos minerales y petroquímicos con un valor estratégico para la reproducción del colectivo nacional, son propiedad de la nación. Estos recursos energéticos, minerales y culturales son considerados bienes inalienables ya que aseguran la continuidad del proyecto nacional (Azuela en Rozental, en prensa: 2). Ahora, en la legislación mexicana no todos los recursos son tratados del mismo modo: como señalé antes, las zonas arqueológicas y los objetos prehispánicos no están sujetos a ningún tipo de dinámica de propiedad, intercambio o intervención por parte de actores privados. Mientras que, después de la llamada Reforma Energética, implementada en el año de 2013, el sector petrolero permite la participación del sector privado en la exploración y extracción de hidrocarburos, así como en las actividades de refinamiento, transporte y almacenamiento del crudo. Aunque, jurídicamente, las últimas administraciones políticas han mantenido el estatus del petróleo como propiedad de la nación, han motivado una creciente participación del sector privado en la industria petrolera mexicana (Breglia, 2013: 191-258).

Algo parecido sucede con el sector minero, el cual, gracias a la Ley Minera de 1992, busca fomentar la inversión de capital foráneo. Si bien la Constitución Mexicana

de 1917 señala, en su artículo 27, el principio de la propiedad inalienable y el dominio pleno del Estado sobre los “tesoros” del subsuelo, establece también un régimen de concesiones otorgadas a particulares para extraer los recursos minerales. A partir de 1961 y hasta 1993 (año en que entra en vigor la Ley Minera de 1992), las concesiones mineras sólo podían ser adquiridas por empresas que estuvieran constituidas, mayoritariamente, por capital nacional; en la actualidad, la inversión está abierta a capital extranjero. Aunado a ésto, las aportaciones de los concesionarios a las arcas nacionales son escasas, sobre todo si se considera que no se cobran regalías sobre el producto mineral obtenido. Así, la apertura al capital extranjero y la baja retribución por parte de las empresas concesionarias ha puesto en jaque la tradición nacionalista que, por décadas, reivindicó el principio del dominio directo de la nación sobre los depósitos minerales.

En ese sentido, el patrimonio de la nación es un nombramiento jurídico que establece la soberanía nacional sobre bienes fundamentales para sus ciudadanos, tales como yacimientos minerales y recursos energéticos. Hablar de patrimonio nacional es referir a una moralidad sobre cuál es la correcta disposición de los recursos públicos y acerca de quiénes son los que pueden beneficiarse de su capitalización. En un contexto neoliberal, se ha buscado reinterpretar la relación del “retener-dando” al señalar que la empresa paraestatal dedicada a la explotación y comercialización de petróleo y gas, Petróleos Mexicanos (PEMEX), seguirá siendo mexicana. Se supone que la inversión privada está regida por el “ojo vigilante” del Estado, quien se asegurará de que los recursos derivados de la extracción petrolera beneficien, ante todo, a los connacionales.

En el caso de la minería, la figura de la concesión minera ha permitido que el aprovechamiento de un bien público por parte de sectores privados se realice sin mayores contratiempos, ya que dicho esquema jurídico no cuestiona la propiedad estatal sobre recursos minerales. En ese escenario, tal y como muchos analistas lo han señalado, el problema radica en que la nación da más a los concesionarios mineros de lo que recibe de ellos por concepto de impuestos y regalías (Bárcenas y Eslava, 2011), trastocando el delicado equilibrio del “retener-dando”. Tanto en el ámbito petrolero como en el minero es posible ver que la inalienabilidad, es decir, la capacidad de la nación para mantener el control sobre los derechos y explotación de los recursos no-renovables, está siendo constantemente negociada.

Ahora, si bien la propuesta de Weiner es útil para comprender cómo opera la categoría de patrimonio nacional, también es conveniente para observar cómo es que se produce el valor en contextos subalternos. Elizabeth Ferry ha recuperado la fórmula de “retener-dando” para mostrar cómo a pesar de que los mineros viven de mercantilizar o intercambiar la plata por dinero resuelven la contradicción entre “dar y conservar” a través de la posesión y conservación de ciertos bienes. Ferry comprende los objetos inalienables como aquéllos cuyo control está restringido a los miembros de un grupo, a menudo emparentado por línea paterna, y que son legados de generación, ya que poseen características afectivas fundamentales para asegurar la continuidad del colectivo (2011: 36 y 37).

Ferry observa las atribuciones de valor realizadas por los socios de las minas propiedad de la Sociedad Cooperativa Minero Metalúrgica Santa Fe de Guanajuato. La membrecía a la comunidad moral de mineros se establece a través de prácticas

específicas, tales como identificar el mineral en su estado natural. Cuando la plata extraída es vendida, es decir, es intercambiada por dinero, los mineros anticipan el “regreso” del mineral a la cooperativa: el dinero asociado a la plata debe convertirse en casas particulares, edificios públicos y sagrados de carácter colectivo o invertirse en el bienestar de la descendencia (2011: pp. 248-249). En ese sentido, la plata sale de la cooperativa, pero, de algún modo, retorna a ella. Lo que a la autora le interesa es observar cómo los mineros y sus familias imponen una trayectoria específica a la producción, circulación y consumo de la plata, así como de los salarios y ganancias asociados a su explotación, lo cual afirma la inalienabilidad del mineral (2011: p. 250).

Para Ferry, el patrimonio es “la versión etnográfica del concepto analítico de inalienabilidad” (2011: p. 37). Retomando esta perspectiva, puede decirse que, aunque los sujetos no invoquen una semántica de lo patrimonial, los analistas podemos introducir la categoría de patrimonio para observar cómo es lo que la gente crea y se adscribe a colectividades; establece derechos de posesión y de uso sobre prácticas, territorios u objetos; y construye la obligación de mantener y heredar ciertos bienes a las generaciones futuras. En ese orden de ideas, considero que resaltar la dimensión inalienable del patrimonio es un enfoque útil en para observar tanto procesos de producción del valor a nivel macro como en contextos específicos.

1.6. El Frente en Defensa de Wirikuta: una semblanza

A partir del año de 2011, como parte de mi investigación para realizar la tesis de maestría, analicé al Frente en Defensa de Wirikuta (FDW) (Álvarez, 2013): un movimiento social formado en el año de 2010 que, públicamente, se presenta como

constituido por académicos, *new agers*, grupos ambientalistas y varones huicholes¹³. El objetivo principal del FDW es impedir cualquier clase de operaciones mineras en la zona de Wirikuta, así como regular las actividades productivas que se realizan en el área¹⁴. Aunque en el momento en que realicé mi disertación me interesaba observar cómo el FDW elaboraba liderazgos, entablaba alianzas con otros movimientos sociales, obtenía atención mediática y generaba eventos de protesta, durante mi trabajo empírico se hizo evidente que, además de todo eso, el tema de la movilización social - la justificación de la protesta- era la reivindicación de Wirikuta como un lugar sagrado.

Como parte de mis actividades de investigación, durante el año de 2012 asistí a un foro en la Ciudad de México convocado por el FDW. El acontecimiento se realizó en el Instituto Belisario Domínguez, un organismo que depende de la Cámara de Senadores. Durante el evento, el abogado huichol Maximino Muñoz, originario del ejido de Pochotitlán, Nayarit, le explicaría a un auditorio constituido por antropólogos, medios de comunicación, activistas y simpatizantes del FDW la relevancia de Wirikuta. Durante dicho encuentro Muñoz señaló: “no queremos que roben un legado que es nuestro, sobre todo que se vaya a romper la cadena (...), es un territorio más allá de una porción de tierra o un espacio físico, es un espacio espiritual” (Ciudad de México, 19 de

¹³ Aunque esta composición social es visible en las estrategias de aparición, escenificación y movilización públicas del FDW, no necesariamente refiere a la estructura interna del movimiento. Agradezco a la Dra. Diana Negrín por hacerme ver esta distinción.

¹⁴ La zona defendida por el FDW es cambiante. Aunque al inicio del movimiento, en el año de 2010, el territorio que defendía se ajustaba a las 140 293,683 has. (contempladas en el Plan de Manejo del Sitio Sagrado Natural Wirikuta); para el año de 2013, una de las demandas del FDW era que la zona protegida se ampliara a 191,504,363 has. Hablaré de esto más adelante.

abril de 2012).

En el fragmento antes citado, Muñoz resalta que Wirikuta se hereda a los descendientes huicholes y que, por lo tanto, asegura la permanencia o continuidad de un grupo étnico específico. Además, señala que lo que se defiende no es cualquier pedazo de tierra, sino uno con un valor afectivo y espiritual particular. De alguna manera, Wirikuta define quiénes son los huicholes en un sentido ritual e histórico. Con este ejemplo, busco poner de manifiesto que Wirikuta es patrimonio de los huicholes y que, en esa medida, se ve como una posesión inalienable en el sentido de Weiner (1992), es decir, es algo que no puede ser vendido o aprovechado por cualquiera.

Para un sector de los miembros y simpatizantes del FDW, la particularidad de Wirikuta tiene que ver con una búsqueda individual de bienestar personal y experiencias místicas. Algunos de los integrantes no-huicholes del FDW señalan que la inalienabilidad del territorio ritual no sólo tiene que ver con la reproducción cultural de los huicholes (Álvarez, 2013). Al preguntarle a una de las líderes del FDW acerca del valor de Wirikuta, ella me contó cómo desde que era estudiante de licenciatura había ido a esta zona a realizar introspecciones de carácter espiritual. Para ella, como para muchos otros de los líderes del movimiento, el territorio en cuestión es un lugar especial, el cual convoca a personajes adeptos a realizar prácticas religiosas alternativas.

Este último aspecto se haría claro el 27 de octubre del año de 2011, cuando registré el encuentro de miles manifestantes que se habían reunido en las inmediaciones del Ángel de la Independencia, uno de los monumentos más representativos de la Ciudad de México, para rechazar el otorgamiento de concesiones

mineras en Wirikuta. El tema de la marcha era: “Salvemos Wirikuta. Corazón Sagrado de México”. Recorrimos la avenida de Paseo de la Reforma. Durante el trayecto, gritamos consignas como: “¡Wirikuta no se vende; se ama y se defiende!” y “¡Wirikuta es sagrado, fuera minas del Quemado!”¹⁵. En estas frases se hacía manifiesto que los convocados, independientemente de su origen étnico, valoraban a Wirikuta como un sitio único e inalienable: el territorio ritual en cuestión poseía un valor absoluto, el cual era incompatible con la racionalidad económica y depredadora que, comúnmente, se atribuye a las empresas mineras de capital extranjero. Ese día la protesta era por la defensa de un lugar que no sólo era de los huicholes, sino de todos los mexicanos.

Aunque en muchas ocasiones, una variedad de líderes huicholes han manifestado su inconformidad ante las prácticas místicas que los turistas realizan en sus territorios rituales, el riesgo de la minería ha aglutinado a huicholes y turistas místicos en una alianza transitoria. En el marco de los hechos recientes, el FDW recupera la categoría de lo sagrado para hacer referencia a las prácticas rituales que los huicholes realizan en Wirikuta; a las atribuciones místicas que le otorgan sectores *new age*; y, por último, a las características ecológicas particulares de la delimitación geográfica señalada. Referir a lo sagrado permite condensar una serie de significados y prácticas, muchas veces contradictorios. El término también ayuda a enfatizar que, al ser una delimitación sagrada, Wirikuta no puede regirse por las dinámicas de intercambio extensivas a cualquier terreno o mercancía.

Para la movilización del FDW, la inalienabilidad de Wirikuta -el hecho de que el

¹⁵ “El Quemado” es un cerro que se ubica dentro de Wirikuta. El lugar donde, de acuerdo a la cosmogonía huichol, nació el sol.

territorio remita a los orígenes cosmológicos de un pueblo, que asegure la reproducción del linaje huichol y la continuidad de su identidad social- se usa como una semántica política que permite integrar a activistas, adeptos al movimiento de la nueva era y una variedad de actores en una lucha por la conservación de un sitio. En ese sentido, la particularidad del movimiento social es que integra las dos acepciones del patrimonio que, hasta ahora, yo he tratado de distinguir con claridad: el FDW hace de la inalienabilidad, codificada como lo sagrado, una semántica de protesta, es decir, un lenguaje que le permite reivindicar los derechos de un grupo sobre un territorio que los miembros y simpatizantes del movimiento social consideran invaluable.

Esta visión sobre el territorio ha llevado al FDW a buscar una regulación de carácter federal que derive en prerrogativas que especifiquen las actividades y usos del territorio. Aunque retomo este tema a fondo en el capítulo 4, por ahora, vale la pena decir que una de las demandas del movimiento social es que una gran extensión del territorio norteño del estado de San Luis Potosí esté libre de actividades mineras; asimismo se espera que el gobierno federal regule las actividades agrícolas y pecuarias que pueden realizarse en la zona. Desde la visión del FDW, la disposición que se hace del territorio debe estar en concordancia con la permanencia inalterada de la geografía sagrada.

A pesar de que la movilización del FDW nos deja ver que las acepciones de patrimonio, ya sea como semántica política o inalienabilidad, se pueden entrelazar, conviene separar ambas dimensiones analíticas para distinguir: 1) la producción de valor; 2) y los procesos de negociación sobre el control de bienes escasos. Aunque ciertamente la práctica de marcar un territorio o mercancía como la propiedad

inalienable de un colectivo -ya sea una comunidad étnica, una organización o una nación- a menudo deriva en invocaciones de una semántica de lo patrimonial, éste no es siempre el caso. Reconocer como patrimonio sólo aquello que es categorizado como tal, nos impide valorar formas alternativas o subalternas de lo patrimonial. Es por eso que considero que, además de comprender al patrimonio en su dimensión política, el concepto también puede iluminar la continuidad sobre posesiones legadas de generación en generación, las cuales simbolizan la permanencia de un grupo social.

1.7. Hacia una nueva cartografía del patrimonio

A lo largo de estas páginas me he preocupado por dimensionar el fenómeno del patrimonio como un tipo de semántica política, así como una manera de asignar valor a ciertas sustancias, objetos y territorios. En este apartado quiero realizar una serie de precisiones de orden metodológico que permitan explorar el fenómeno del patrimonio, entendiendo éste último como un tipo de relación social.

En la medida en que pretendo alejarme de una concepción estática del patrimonio, considero que es posible rastrear la producción de valor, así como el uso de una semántica patrimonial en contextos de disputa, desde el trabajo etnográfico. La etnografía puede ser entendida como un programa científico que determina los parámetros bajo los cuales es posible generar conocimiento al establecer una serie de condiciones implícitas a la práctica etnográfica, tales como permanecer durante un periodo relativamente extenso en el lugar a estudiar y privilegiar los marcos de interpretación de los participantes de la investigación y no del etnógrafo.

La ventaja de la etnografía es que, al privilegiar el punto de vista de los

interlocutores, permite desmarcarse de las concepciones que ven al patrimonio como algo evidente -como si los artefactos, monumentos o territorios fueran intrínsecamente valiosos- para resaltar que la materialidad depende de los actores (Latour, 1996). Esto significa que lejos de aproximarme al fenómeno del patrimonio suponiendo su existencia previa, me interesa observar cómo es que lo patrimonial se produce a través de dispositivos materiales, regímenes jurídicos, discursos científicos e institucionales y prácticas sociales: ¿cómo es que todos estos elementos participan para crear una certidumbre sobre lo valioso?

Por ejemplo, Breglia ha señalado cómo aquello que conocemos como “zona arqueológica” es, en realidad, un complejo de “cosas”: “monumentos, accesos, taquillas, visitantes, trabajadores (...), ‘territorios’, incluyendo tenencia del suelo y regímenes de propiedad, códigos de comportamiento para los locales y los visitantes, ciencia arqueológica, ideologías nacionalistas, étnicas...” (op.cit.: 33). En su propio trabajo, la autora muestra cómo la constitución misma de las ruinas en una zona arqueológica como Chichen Itzá, ubicada en el estado mexicano de Yucatán, es llevada a cabo por la intervención estatal, por organismos internacionales como la UNESCO, pero también por la gente que trabaja en estos espacios que devienen patrimoniales. A través de la etnografía, la antropóloga muestra la gran variedad de actores que participan en la construcción de ese ensamblaje, altamente polisémico, que es el patrimonio arqueológico. En ese sentido, considero que la etnografía puede ayudar a desentrañar la realización progresiva y constante de las redes que están detrás de la categoría de patrimonio nacional o universal.

Ahora, si bien he enfatizado la multivocalidad del patrimonio, esto de ningún

modo quiere decir que la producción de lo patrimonial puede caracterizarse como un fenómeno simétrico o igualitario. El ejemplo que da pie a esta tesis demuestra que a menudo la producción, y usufructo sobre un recurso está caracterizada por relaciones contradictorias y conflictivas. En ese sentido, la etnografía puede ser una metodología útil para observar cómo es que ciertas perspectivas se imponen sobre los objetos, es decir, se vuelven hechos, y otras no. Es claro que aquellas reivindicaciones sobre un objeto en disputa que son avaladas por un discurso nacionalista, o cuyos puntos de vista coinciden con los de actores legitimados por la ciencia, tienen más posibilidades de reivindicar sus derechos sobre un artefacto o territorio que aquellos que no lo hacen.

Aunque muchos trabajos se han centrado en observar cómo es que la gente se relaciona o se confronta con aquellas sustancias o artefactos reconocidos como patrimonio de la nación, por ejemplo, el petróleo, los minerales, las zonas arqueológicas y los objetos prehispánicos, considero que el estudio del patrimonio no tendría que estar limitado a estos objetos de estudio. Antes he señalado que es posible referir a una semántica de lo patrimonial para mostrar cómo es que la gente trata de que sus reivindicaciones sobre un recurso formen parte de un discurso global y moralmente justificado, sin que importe demasiado si el bien que se disputa es institucionalmente reconocido como patrimonio.

Más allá de si tienen éxito o no, es interesante notar cómo es que ciertas causas se codifican en términos de una semántica con el fin de reducir la complejidad de un mensaje político e incrementar las posibilidades de aceptación entre la opinión pública. En un sentido menos pragmático podría decirse que las invocaciones al patrimonio cultural son, frecuentemente, traducciones entre universos de sentido políticamente

distintos. Marisol de la Cadena ha señalado cómo el otorgamiento de concesiones mineras otorgadas en una cordillera montañosa de Perú, provocó una serie de protestas en defensa de lo que, para los ambientalistas e investigadores eran montañas y para los quechuas seres vivos. Sin embargo, estas diferencias, que caracterizaban “el interior” de la protesta, quedaban oscurecidas en la comunicación pública del colectivo, el cual, decía, defender el patrimonio cultural al decir ‘¡no a la minería!’ (2010: 338).

Paul Liffman ha mostrado cómo, ante el riesgo y la destrucción vinculado a las concesiones mineras en Wirikuta, los huicholes han desarrollado un lenguaje que destaca los rasgos tangibles del lugar -el patrimonio natural, el cual es más acorde con las preocupaciones ambientalistas- más que las relaciones rituales que ellos establecen con el territorio. Ésto con el propósito de marcar una distinción entre el ámbito ritual y el público (lo que resguarda determinados conocimientos propios del consumo popular), asegurar la conservación del territorio en disputa, y, paralelamente, aumentar la legibilidad de las demandas del colectivo huichol frente a audiencias amplias (2014).

Hasta ahora, he mostrado cómo grupos subalternos han hecho uso de una semántica del patrimonio para reivindicar sus derechos sobre lugares con los que se vinculan de modo íntimo y profundo. Sin embargo, vale la pena mostrar la potencia de esta retórica con ejemplos menos felices para mostrar que el uso político del patrimonio puede aparecer en los lugares más inesperados. Mitch Berbrier (1998) ha mostrado que el movimiento del racismo separatista blanco en Estados Unidos de finales de siglo XX buscaba impactar en grandes audiencias a través de identificarse como parte de un

grupo étnico minoritario. Los líderes separatistas defendían una “etnicidad estadounidense”, la cual, señalaban, se encontraría amenazada por las políticas multiculturales de los gobiernos recientes. De modo que, públicamente, sostenían una preocupación por la preservación de su patrimonio étnico y de la continuidad de la memoria, tradición e identidad asociadas a la blanquitud americana.

En esa lógica, referir al patrimonio desde su vertiente de semántica política es útil para mostrar cómo es que la gente se apropia de discursos globales para generar alianzas entre personas con backgrounds distintos y, simultáneamente, para defender sus derechos sobre identidades particulares y bienes escasos. Ciertamente, al elaborar una cartografía del patrimonio podemos considerar aquellas zonas donde instancias como la Secretaría de Turismo (SECTUR) localizan los recursos tangibles e intangibles más relevantes de un país (Breglia, 2006: p. 30), pero también podemos incluir mapas de reivindicaciones ambientales y movimientos sociales, mismos que nos permitirán ver cómo el paisaje de lo patrimonial se confunde, frecuentemente, con una cartografía de conflictos socio-ambientales y étnicos. En esa lógica, hacer un seguimiento de la semántica patrimonial en el marco de conflictos pondría de manifiesto que el patrimonio se replica localmente, a través de retóricas políticas que desestabilizan la autoridad de las instituciones y organismos sobre el ámbito de lo patrimonial.

Por último, es posible ampliar aún más nuestra cartografía del patrimonio si se considera que es, en sí misma, una geografía de lo valioso. Si retomamos la propuesta de Ferry, de comprender al patrimonio como “la versión etnográfica del concepto de inalienabilidad”, veremos que hay una variedad de santuarios, cultos, peregrinaciones, pero también historias y objetos, que pueden analizarse como escenarios de

producción del valor. Más que centrarme en la experiencia subjetiva de lo sagrado, me interesa destacar cómo es que lejos del espacio de los intercambios, existe un dominio donde los grupos conservan objetos, relatos y formas de pensamiento que transmiten a sus descendientes (Godelier, 1998).

Una etnografía de la inalienabilidad también podría centrarse en casos como el registrado por Patrick Williams, quien ha trabajado con manuches, un grupo de gitanos que habitan la región central de Francia, y su relación con la muerte. Si bien el autor no usa la noción de inalienabilidad, sí da cuenta de cómo tras la desaparición de un ser querido, sus familiares optan por deshacerse de todas sus posesiones (a excepción de algunas fotografías y otros objetos menores), además de omitir el nombre difunto y de no recordarlo públicamente. ¿Cómo se construye una memoria comunitaria cuando no se conservan objetos, nombres ni conocimientos? Entre los manuches, existe un reconocimiento de que la identidad del colectivo está ligada a sus muertos. A los fallecidos se les rinde homenaje a través del olvido y el silencio, elementos que dan cuenta de que, después de la finitud, permanece “la fidelidad a una entidad --el grupo (...), “nosotros”--, cuyos muertos garantizan colectiva y anónimamente la perennidad” (2014: 24).

Un planteamiento similar puede encontrarse en Thomas Abercrombie (1998), un antropólogo-historiador que ha explorado la construcción de la memoria entre los k'ultas, un grupo hablante de quechua y aymara, que habitan el poblado de Santa Bárbara de Culta, Bolivia. En su trabajo, el investigador señala que la memoria social de los k'ultas no está inscrita en papel, ya que se encuentra contenida en narrativas orales y en ritos. Las técnicas de transmisión oral y las acciones rituales son tradiciones

que traen el pasado al presente a través de itinerarios de peregrinación, libaciones, canciones y sistemas de cargos. En esa lógica, el concepto de memoria social refiere a la corporalización del pasado y, de algún modo, a la “encarnación” de las genealogías. Esta clase de análisis, permiten plantearse la interrogante: ¿hasta qué punto podemos considerar la memoria social de un grupo de personas como su patrimonio cultural?

Los trabajos de Williams y Abercrombie expanden aquello que es posible englobar desde la categoría de patrimonio. Lejos de una tradición que sacraliza los objetos valiosos al esconderlos detrás de las vitrinas de los museos, que rememora y homenaja a sus muertos, los manuches prefieren guardar silencio y quemar las posesiones que, desde otra óptica, serían su herencia. En el caso de los k'ultas el pasado se entiende, y se construye, desde la oralidad y la corporalidad ritual. En esa lógica, ambos registros etnográficos ponen de manifiesto que la relación que se sostiene con el origen y con lo valioso no siempre está ligada a la conservación de artefactos materiales y a la conmemoración pública. Lo trascendente también se olvida, se calla o se lleva en el cuerpo.

Inspirada por estos planteamientos, en esta tesis me interesa poner de manifiesto que los habitantes de Wirikuta tienen una visión sobre el trabajo minero y la vocación productiva del territorio que, en muchos sentidos, se contrapone a las nociones de lo patrimonial promovidas por entidades como el FDW, pero también por instancias del gobierno federal, del sector empresarial, e incluso, de las empresas mineras interesadas en extraer mineral de las vetas de plata que recorren el subsuelo. En ese sentido, uno de mis objetivos es desentrañar hasta qué punto la visión y las

prácticas que los potosinos han elaborado en torno al trabajo pueden referir a una visión subalterna de la inalienabilidad.

Igualmente, me interesa observar cómo es que la gente del extremo norte de San Luis Potosí hace uso de una semántica lo patrimonial en el marco de una disputa por participar y definir el futuro productivo de su lugar de residencia. Ante el creciente interés manifestado por una variedad de actores en relación a sus tierras, los habitantes de Wirikuta han desarrollado estrategias políticas que les permiten reivindicar sus derechos sobre el territorio en pugna.

Weiner señalaba que el valor de los objetos y prácticas inalienables es que permiten expresar quién es uno en un sentido histórico (1985). Muchas de las personas que viven en Wirikuta tienen una biografía, historia y genealogía ligada a la minería. En ese sentido, esta actividad las define. Estoy preocupada por saber qué sucede una vez que el oficio minero -el cual permite establecer relaciones con los ancestros- se hace inviable. Consecuentemente, comprendo la actividad minera, no sólo como una actividad económica sino, como una práctica que entrelaza y afirma las relaciones sociales de una región.

1.8. Una etnografía multilocal de la región minera de la Sierra de Catorce

Durante mis primeras estancias etnográficas, muchos de mis interlocutores me dejaron en claro que el territorio que habitaban no era Wirikuta¹⁶, sino la Sierra de Catorce. Al

¹⁶ Aunque, por ahora, no definiré qué es Wirikuta, realizaré una breve descripción del espacio y su dimensión simbólica en el capítulo 4. De todos modos, recomiendo al lector interesado en el tema que consulte: Gutiérrez, 1998 y Liffman, 2012.

hacerme este señalamiento, los participantes de la investigación se desmarcaban de una manera de producir el espacio a través de lógicas y racionalidades particulares y se adscribían a otras formas de relación social. En ese sentido, hablar de la Sierra de Catorce es aludir a genealogías históricas, orientaciones políticas, formas de trabajo y regímenes de propiedad. En esta disertación recreo los aspectos inherentes a la producción del espacio serrano a través de una metodología que busca enfatizar las redes y asociaciones que se han tejido entre los actores que habitan la zona minera. Paralelamente, referir a la Sierra de Catorce, y no a Wirikuta, es una manera de adherirme a los marcos de referencia de mis interlocutores. En las siguientes líneas describiré, de modo muy sintético, la historia minera de la Sierra de Catorce para después referir a mi aproximación metodológica a la zona de estudio.

La primera vez que viajé a Real de Catorce, un poblado cercano al epicentro ritual de Wirikuta, Cerro del Quemado, y uno de los pueblos más conocidos de la Sierra de Catorce, me impresionó la cantidad de pueblos aparentemente abandonados que se ubicaban en la orilla de la carretera. En muchos casos, las construcciones decrepitas todavía exhibían herrerías y piedras de cantera que evidenciaban un esplendor añejo. Estos ranchos y pueblos eran lo único que había en radio de muchos kilómetros. Como sucede en muchas zonas mineras, la Sierra de Catorce es una zona relativamente incomunicada. Su altura, sus montañas escarpadas y su carretera de “piedra de bola” complican el acceso.

La fundación del Real de Purísima Concepción de Catorce y las zonas aledañas remite a finales del siglo XVIII, tras el hallazgo de magníficas vetas de plata que atravesaban la pequeña sierra donde se encuentran ubicados los pueblos y rancherías

que mencioné antes. Desde entonces, el destino de la región ha estado ligado a la minería. Las construcciones que me maravillaron en mi primera visita son los restos de las propiedades de la aristocracia minera colonial y del México Independiente.

En la actualidad, Real de Catorce es la cabecera municipal del municipio de Catorce y cuenta con una población de alrededor de dos mil habitantes¹⁷. Todavía es visible una antigua tienda de casimires ingleses y una iglesia de tamaño desproporcionado en relación a la dimensión actual del pueblo. Estos vestigios indican la importancia pretérita de la región minera, la cual Humboldt destacó al señalar que los “distritos de minas (de) Guanajuato, Zacatecas y Catorce [...] dan casi la mitad de todo el oro y plata que anualmente se han sacado de Nueva-España” (1822: 325).

Las minas cerraron hacia finales del siglo XX, en gran medida, por la abrupta caída de los precios de la plata. La clausura de las minas provocó un éxodo masivo de los pobladores a otros centros mineros del norte de México. Muchos de los que se quedaron se dedican a ofertar servicios a los turistas que cada año llegan en mayor cantidad. Otros permanecieron en las montañas cuidando sus animales, huertos y cosechas. Esta monotonía se interrumpió cuando la minería apareció de nuevo como amenaza y promesa: motivada por el incremento en los precios de la plata, en el año de 2009 la compañía minera *First Majestic* manifestó su interés en explotar las vetas de plata de la vieja mina de Santa Ana, ubicada a pocos kilómetros de Real de Catorce.

¹⁷ De acuerdo a las estadísticas oficiales, Catorce es un municipio que cuenta con 9,716 habitantes, mientras que la cabecera municipal Real de Catorce tiene 1392 habitantes (INEGI, 2010). Sin embargo, los pobladores aseguran que la población actual alcanza los dos mil habitantes. A lo largo de la investigación denominaré catorceños a los nacidos en este municipio.

El interés de *First Majestic* es reactivar la región minera de la Sierra de Catorce, la cual, como ya mencioné, ha estado prácticamente inactiva desde hace más de dos décadas¹⁸. La región de la Sierra de Catorce se localiza en la zona suroriental del Desierto Chihuahuense, en el norte del estado mexicano de San Luis Potosí, próxima a los estados de Zacatecas y Nuevo León (ver *figura 2*). La formación serrana es un pequeño subconjunto de montañas que tiene unos 40 km. de longitud y unos 35 km. de anchura. Algunas de sus cumbres llegan a superar los 3000 metros sobre el nivel del mar (Costilla, et.al., 2007). El área es un importante reducto de flora y fauna amenazada, así como una región rica en minerales metálicos y no metálicos. El subsuelo alberga depósitos oro, plata, cobre, plomo, zinc, hierro, antimonio y mercurio.

¹⁸ Con excepción de las minas de Santa María de La Paz, dedicadas a la extracción de cobre, mismas que han funcionado ininterrumpidamente desde finales del siglo XVIII. Estas minas se ubican en el municipio de Villa de la Paz, a 8 kilómetros de la ciudad de Matehuala.

REGIONES MINERAS

METÁLICAS Y NO METÁLICAS

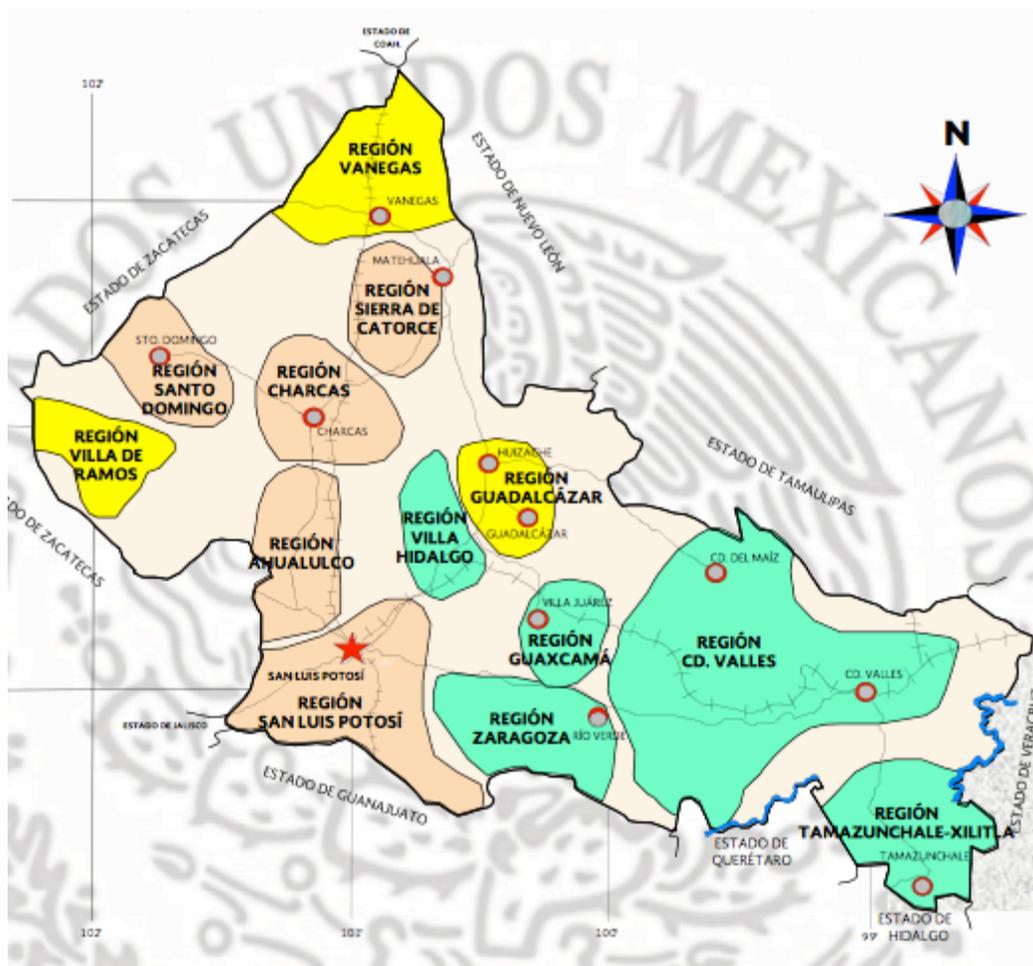


Figura 2. Regiones mineras en San Luis Potosí. En la parte norte del estado se ubica la zona de estudio: la región minera de Sierra de Catorce (SGM, et.al., 2011).

Aunque inicialmente mi investigación iba a circunscribirse únicamente al área serrana de Catorce, uno de los tantos municipios que integran la Sierra de Catorce (las otras demarcaciones municipales que integran el territorio son: Cedral, Charcas, Matehuala, Vanegas, Villa de la Paz y Villa de Guadalupe), al iniciar las incursiones etnográficas advertí que las dinámicas sociales de la región superaban, por mucho, las

delimitaciones políticas oficiales. Continuamente, la gente de zonas aledañas a Real de Catorce acude a la ciudad de Matehuala a abastecerse de productos básicos; hay alianzas entre poblaciones de Catorce y de Villa de la Paz, las cuales se certifican a través de los matrimonios y las peregrinaciones; existen, incluso, organizaciones políticas que establecen acuerdos que involucran a una variedad de municipios de la Sierra de Catorce y zonas aledañas (ver capítulo 4). En esa lógica, aunque la mayor parte de mi etnografía fue realizada en Catorce, en ocasiones, dejarme orientar por el postulado metodológico de seguir al actor hasta donde sea posible, me llevó por rutas inesperadas. Fue así como esta tesis pasó de ser un estudio sobre una geografía concreta, a un ejercicio flexible sobre una región que se constituye a través de las prácticas y los tránsitos de mis interlocutores; en este caso, la región minera de la Sierra de Catorce.

Después de haber realizado la etnografía, me percaté que los puntos geográficos en los que había realizado la mayor parte de mis estancias eran poblaciones que se habían fundado con el propósito de proveer de mano de obra a las minas más importantes de la región. En esa lógica, las comunidades visitadas son poblados mineros más importante de cada distrito minero de la Sierra de Catorce, los cuales son: Real de Catorce, Santa María de la Paz, La Maroma y San José Tierras Negras (ver *figura 3*).



Figura 3. En el extremo norte del estado potosino se ubican las comunidades de Villa de la Paz, Real de Catorce y Wadley. Éstos, y otros, poblados mineros fueron visitados durante la investigación (SGM, et.al., 2011).

Considero que mi estrategia metodológica se inscribe en lo que Marcus ha denominado etnografías multilocales, mismas que construyen sus objetos de estudio a través del movimiento de un fenómeno inicial, lo que frecuentemente las lleva a distintos escenarios (Marcus, 2001: 118). El ojo multilocal tiene un carácter relacional: busca hacer de lo etnografiado algo que se vincula con lo sucedido en otra geografía y escala, expandiendo así el paisaje de la investigación (Marcus, 2001: 115). Esta manera de

investigar está animada por un afán asociativo. Adaptando el enfoque multilocal a mis fines, puedo decir que, durante la investigación, hice estancias etnográficas en las principales poblaciones de la región minera de la Sierra de Catorce, con el objetivo de rastrear las controversias vinculadas a la definición del futuro productivo de la zona

En vista de que la multilocalidad se construye a partir de “cadenas, sendas, tramas, conjunciones o yuxtaposiciones” (Marcus, 2001: 118), la investigación etnográfica estuvo guiada por la propia narrativa de los actores. Las atribuciones de causalidad, construcciones del problema, referencias a lo propio y a lo ajeno, al pasado y al futuro son recuperadas de modo simétrico: todas son igualmente reales. Las técnicas de investigación siguen una lógica multilocal: se trata de dar seguimiento a las pistas proporcionadas por los actores locales desde estrategias variadas, acordes con la situación que se etnografía. Se recurre a la observación participante y las entrevistas abiertas —predomina, pues, el contacto directo—, aunque también realicé un seguimiento de medios impresos y virtuales e información documental.

El estilo narrativo de la investigación hace énfasis en que lo que aquí se presenta son una serie de observaciones hechas por, valga la redundancia, un observador. Marcus (2001) señala que el etnógrafo negocia su posición en cada uno de las situaciones en las que se encuentra; dice también que esta negociación desaparece cuando se escribe: la autoridad del científico supera cualquier ambigüedad surgida durante el trabajo de campo. En lo posible, he tratado de evidenciar los procesos de negociación sostenidos por mis interlocutores y yo, mismos que posibilitaron la escritura de esta disertación.

1.9. Resumen de los capítulos

Estoy interesada en observar cómo se el patrimonio en contextos situados. Aunque el término patrimonio comúnmente remite al pasado o al origen, una de las apuestas de mi investigación es que el concepto es útil para comprender las reivindicaciones sobre el futuro productivo de una región. En el caso de la Sierra de Catorce, muchas de las invocaciones patrimoniales surgen en un contexto de conflicto, el cual enfrenta a sectores que ven a la minería desde ángulos opuestos. En ese sentido, a excepción del último apartado, cada uno de los capítulos de la investigación está articulado por nociones distintas de lo patrimonial. Vale la pena decir que el material empírico que hizo posible la escritura de estos apartados fueron diversas estancias etnográficas realizadas durante el año de 2011, así como en los años de 2014 y 2015.

Capítulo 2. La minería como obsolescencia territorial

Con el auge del turismo cultural, en Real de Catorce la minería ha pasado de ser una actividad económica a formar parte de “la memoria y los rastros del pasado” (Ferry en Ferry, 2011: p. 132). Es decir, que la minería sólo sea posible como remanente nostálgico refiere a su valor como objeto de consumo en circuitos turísticos: la infraestructura minera cobra sentido únicamente como *obsolescencia territorial* (el concepto es de: Choay, 2007), no como una actividad productiva vigente. Desde esta óptica, el patrimonio *histórico* minero está asociado con un pasado lejano y de ninguna manera se vincula con el presente o el futuro económico de la región.

Capítulo 3. La Luz y la minería ambivalente

En las poblaciones que albergan minas importantes y que han estado activas durante largos periodos –tal es el caso del poblado de La Luz, el cual alberga la ya mencionada mina de Santa Ana—, se espera que las empresas mineras otorguen un nivel generalizado de bienestar entre los habitantes. En ese sentido, hay una expectativa de que las compañías mineras retribuyan a la comunidad –a través de servicios, empleo e infraestructura— aquello que extraen del subsuelo. Así, el patrimonio es entendido como un espacio de lucha entre clases. Dicho en otros términos, en localidades donde ha existido una articulación completa entre la actividad minera y la vida social, el patrimonio puede entenderse como una disputa por la distribución de bienes.

Capítulo 4. Reivindicación ranchera en el Altiplano Potosino

Este capítulo se centra en una organización política de ejidatarios que defiende la minería y el trabajo en una extensión territorial del norte de San Luis Potosí. Para un sector poblacional mayoritariamente masculino y ligado biográfica y genealógicamente a la minería y a la actividad agrícola, desterrar dichas actividades productivas de la Sierra de Catorce es alterar los patrones de herencia patrilineal. Con la migración de los varones jóvenes se pierden la continuidad de un saber y un oficio, pero también los derechos políticos vinculados a la residencia y posesión de un territorio. Consecuentemente, trabajar en el terruño implica poder acceder al patrimonio familiar y, a la vez, contribuir al bienestar del clan y de la comunidad.

Capítulo 5. Secreto en la montaña. El trabajo minero a contracorriente

En esta sección de la tesis, quizá la más atípica de la disertación, rastreo uno de los

efectos de la polémica de la minería en Wirikuta: la suspensión legal de las actividades mineras. El apartado es una etnografía sobre las condiciones en que se realiza la actividad minera una vez que ésta se ha convertido en una práctica clandestina. Paralelamente, este capítulo explicita cómo, en regiones marginales de la Sierra de Catorce, la minería se presenta como un medio que permite el acceso a un bien escaso: el dinero.

2. La minería como obsolescencia territorial

“La recolección y conmemoración del pasado siempre tiene lugar en contextos contingentes donde se juega el poder”.

T. Abercrombie

Real de Catorce es un pueblo rodeado de montañas rugosas y áridas, con calles empinadas y resbalosas, donde el frío penetra los huesos. La elevación de 2.728 m. hace que caminar un par de cuadras se transforme en un desafío corporal severo para aquél que, como dicen los locales, “no está aclimatado”. A pesar de todas las adversidades, la comunidad otrora minera convoca a grandes flujos de personas. Personalmente, lo que me atrae una y otra vez al poblado es la sensación de improbabilidad: ¿cómo es que un pueblo que, se dice, durante décadas fue un sitio fantasma, abandonado, en donde aparentemente no pasaba *nada*, ahora ocurre *tanto*? Me interrogo: ¿qué fuerza hay en Real de Catorce que nos obliga a regresar?

Una noche de abril del año de 2015, tras terminar de dar seguimiento a las actividades de Semana Santa, me senté en una banqueta a contemplar un espectáculo callejero en el centro del pueblo. Un hombre y una mujer jóvenes realizaban una improvisación teatral en la calle General Francisco Lanzagorta, la más importante de la localidad. De pronto un par de campesinos, visiblemente borrachos, comenzaron a actuar con ellos. Bailaban, se abrazaban y reían juntos mientras una audiencia de turistas y residentes los contemplábamos maravillados.

En una crónica, una de las migrantes que hizo de Real de Catorce su hogar, describe a la localidad como una improbable en su multiculturalidad: “He conocido japoneses que siguen la tradición huichola, una suiza ranchera, danzantes aztecas casados con europeas, (...) artistas, intelectuales, campesinos, una cabaretera entrada en años (...), un regio encantador, un canadiense ambientalista...” (Aquino, 2013: p. 58). Y más adelante, la autora explica por qué Real de Catorce es tan atractivo para personas como ella:

(v)ivir aquí, a la orilla del sistema, en medio de personajes que parecen sacados de un cuento o una película (...) lo considero un privilegio. Encontrar a la serpiente en el camino y escuchar a los coyotes aullar en las noches estrelladas, también es un regalo, además de la energía, las plantas, los animales y la montaña sagrada (el Cerro del Quemado) (Aquino, 2013: p. 59).

Después de estas narraciones cualquiera diría que el sueño del multiculturalismo se realiza cotidianamente en Real de Catorce, un lugar donde una variedad colorida de personas coexiste pacíficamente. Me interesa, sin embargo, hacer hincapié en las ambigüedades del multiculturalismo. En un grabado de la serie *Caprichos* de Goya, llamado “El sueño de la razón produce monstruos” se observa a un hombre recostado, con la cara oculta entre sus brazos, mientras una variedad de monstruos alados lo acechan. Como bien dice Jacorzynski, “esta escena puede ser interpretada desde dos polos opuestos: o bien la razón se vuelve a soñar sobre su propia grandeza, hecho que despierta a los monstruos; o bien es la razón en el estado de vigilia lo que aleja a los monstruos” (2004: p. 9). El mismo tratamiento ambivalente con el que Goya se aproximó al fenómeno de la razón, puede aplicarse al multiculturalismo: ¿es la

persecución de un ideal, de un sueño, de multiculturalismo lo que produce seres monstruosos; o es la vigilia del multiculturalismo la que impide que los monstruos aparezcan?

En el libro clásico titulado *En la tierra mágica del peyote*, Fernando Benítez dedica algunas páginas a describir a Real de Catorce. Señala que hay tres universos que convergen en este lugar: 1) el primero de ellos es el de los huicholes, quienes, de acuerdo con el autor, durante dos mil años han realizado el viaje a Wirikuta. En su peregrinación transitan ocasionalmente por las calles de Real de Catorce. 2) La segunda población está constituida por los descendientes de los mineros que fundaron el antiguo Real de Minas en el siglo XVIII. Aquellos que están genealógicamente ligados a la minería sobreviven de comercializar los minerales metálicos que encuentran en las montañas y de recolectar la planta de ixtle o lechuguilla. 3) Por último, está el turismo peregrino que año con año visita la imagen de San Francisco de Asís que se encuentra en la parroquia de Real de Catorce. De todos estos universos, diría Benítez, el de los huicholes “es el más antiguo y secreto” (2010 [1968]: p. 50).

Desde la descripción que hiciera Benítez en la década de los sesenta del siglo XX, algunas cuestiones han cambiado. Real de Catorce se ha convertido en un pueblo turístico capaz de atraer importantes flujos de gente durante las vacaciones de Semana Santa, durante los meses de junio, julio y agosto, así como en el periodo vacacional decembrino. Ya no es aquél “pueblo aniquilado” (Benítez, 2010: p. 48), si es que alguna vez lo fue, sino el destino turístico de personas originarias de los centros urbanos del norte de México, entre los que destacan Saltillo y Monterrey. Muchos de los catorceños, o “descendientes de los mineros”, que describe Benítez, ahora se emplean

como veladores, mucamas y cocineras en los hoteles y restaurantes del centro del pueblo; en algunos casos, son propietarios de éstos.

Además de los turistas culturales que llegan atraídos por la arquitectura vernácula del Real de Minas, sus ruinas y su impresionante oferta gastronómica, hay un número creciente de viajeros que buscan “la tierra mágica del peyote”. Sin duda, el texto de Benítez, así como una serie de libros posteriores (Furst, 1972; Myerhoff, 1974) contribuyeron a hacer de Real Catorce un destino atractivo para psiconautas¹⁹ originarios de distintas partes del mundo. Recientemente, y gracias al FDW, ha habido un renovado interés en la región, lo cual se manifiesta en una pujante industria cultural que hilvana a Real de Catorce con el consumo de peyote y con un imaginario místico-psicodélico de la cultura huichol²⁰.

Aunque se sabe que los huicholes no viven en Wirikuta, sino que peregrinan a dicho lugar desde el Gran Nayar – un complejo cultural que contempla una parte del estado de Nayarit y las zonas contiguas de Jalisco, Durango y Zacatecas—, hay una comunidad huichola que reside en Real de Catorce. Algunos grupos familiares huicholes habitan la cabecera municipal del municipio de Catorce, son artesanos y músicos. La mayor parte de estos “huicholes-catorceños” articulan redes familiares

¹⁹ De acuerdo a Basset, el término *psiconauta* “sirve para designar a un viajero del espíritu, una persona que se sirve de estados de conciencia alterados con el fin de explorar su psiquis, su espíritu, su conciencia” (2012).

²⁰ Sin duda, mucha de la industria cultural sobre Real de Catorce/Wirikuta continúa con la tradición “peyotecéntrica” instaurada por Benítez y compañía; basta ver el nombre de una de las producciones filmicas más recientes para confirmarlo: “Huicholes: los últimos guardianes del peyote” (2014).

originarias de Nueva Colonia y en menor cantidad, de San Andrés Cohamiata –ambas localidades se encuentran en el municipio de Mezquitic, en Jalisco—. Además de ellos, es común que comitivas de artesanos huicholes visiten Real de Catorce para vender sus productos durante la temporada vacacional de Semana Santa y en los meses de julio y agosto.

Por último, es importante mencionar a un grupo de migrantes europeos que han establecido su hogar permanente en Real de Catorce. Desde la década de los noventa del siglo pasado empezaron a comprar y restaurar las casonas que se ubican en la calle principal del pueblo, y las transformaron en espacios comerciales con una oferta gastronómica que conjuga productos locales con cocina internacional y servicios de hostelería. Además de ellos, hay algunos propietarios de casas de descanso que permanecen en el pueblo por periodos de tiempo determinados²¹.

El objetivo de este capítulo, es mostrar cómo los sectores que convergen en la localidad de Real de Catorce -centro económico, administrativo y político del municipio de Catorce- entablan en muchas ocasiones, una relación de conflicto. Considero que las tensiones entre turistas culturales, místicos, peregrinos católicos, huicholes, hoteleros, migrantes y residentes originarios están ligadas a nociones contrapuestas de lo alienable e inalienable.

²¹ Como mencioné en la introducción, todos los sectores que he mencionado constituyen una población que, según el cálculo de los pobladores, casi alcanzaría los dos mil habitantes, aunque según información oficial es de apenas 1392 residentes (INEGI, 2010).

2.2. El turismo cultural y sus empresarios

En una conversación que sostuve con Petra Puente --dueña de uno de los hoteles y restaurantes más exitosos de la localidad, además de haber ostentado el cargo e presidenta municipal de Catorce en el periodo de 2006-2009--, me relató cuáles eran sus ambiciones para Real de Catorce. Hablaba de su proyecto de construir una escuela secundaria y preparatoria intercultural, donde se instruyera “a los huicholitos, a los extranjeros, a los foráneos y se les preparara para trabajar aquí en los hoteles o en otros lados” (Real de Catorce, 6 de febrero de 2015). Su preocupación central, decía, era transformar a la niñez de Real de Catorce en adultos competitivos.

Petra es un personaje controvertido en la región. Muchos de los habitantes de zonas marginales de la Sierra de Catorce, piensan que ella vive en una realidad aparte, poco vinculada al modo de vida campesino y minero. Es licenciada en Administración Turística y considera que el futuro del municipio se encuentra ligado al turismo cultural; le interesa poco desarrollar cualquier otro tipo de actividad productiva. En la página *web* de su negocio se declara como una mujer que, junto a su esposo, busca crear “conciencia arquitectónica, cultural y ecológica en la comunidad, con el fin de (...) situar a Real de Catorce entre los mejores destinos turísticos” (Mesón de la Abundancia, 2013). Ella y varios miembros de su familia –dueños de gasolineras, hoteles y tiendas de abarrotes—, buscan hacer de Real de Catorce y de las localidades de Potrero y La Luz –poblados adyacentes— un paisaje histórico y natural enfocado a la oferta turística.

Como una de las principales promotoras turísticas de la Sierra de Catorce, Petra se ha opuesto con fiereza al proyecto minero de *First Majestic* y se ha aliado, por lo

menos temporalmente, con el FDW. Compitió en las elecciones municipales del año de 2012; dicha contienda se llevó a cabo en uno de los momentos más álgidos en el conflicto que enfrentaba a mineros y ambientalistas. El proceso electoral del municipio de Catorce confrontaba a la empresa minera y sus aliados con sector de los hoteleros y restauranteros de Real de Catorce. Se dice que los candidatos a la presidencia municipal estaban avalados por actores que sobrepasaban el escenario estrictamente local: se rumora que *First Majestic* financiaba y apoyaba la campaña del candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI) Héctor Moreno²² y que el FDW hacía lo propio con la campaña política de Petra, candidata del Partido Acción Nacional (PAN). Si bien parece difícil de creer que un movimiento social financiara una campaña política, es evidente que en los principales foros virtuales del colectivo, hubo un apoyo manifiesto por parte del FDW a la candidata del PAN y una campaña de desprestigio en contra del candidato del PRI. En relación a su postulación, Petra reconoce que los integrantes del FDW: “me convencieron, decían “postúlate, tú eres la esperanza ¿si no eres tú quién más?” (Real de Catorce, 6 de febrero de 2015).

La gente de la región, y Petra misma, asumen que la falta de apoyo popular a la candidatura de la panista se relaciona con su gestión municipal durante el periodo de

²² Por ejemplo, un conocido periodista y editor señaló en un diario de circulación nacional: “los pobladores del desierto se las ven canijas. Sabedores, empresas y gobierno funcionan como relojito. En un ejemplo a nivel local, las primeras financian la campaña priista del presidente municipal (Héctor Moreno se llama), ahora en funciones, y este deviene un aliado tan firme que hasta sale contratista de las empresas (...). Así funciona allá arriba la máquina de hacer negocios que dizque favorecerán a la población local, cuento que pocos se tragan” (Bellinghausen, 2013).

2006 a 2009. Durante su mandato, Petra gestionó la remoción de los puestos ambulantes que se ubicaban en la calle de Lanzagorta (sobre la que se ubica su hotel, “El Mesón de la Abundancia”) y que ofertan comida, mercadería religiosa y herbolaria a los peregrinos que visitan el santuario católico durante todo el año —y, sobre todo, durante el mes de octubre—. En palabras de la ex-funcionaria pública: “ellos decían: “sentémonos a negociar” y yo decía: *miren señores, la calle pa’ mí no es negociable (...) ustedes afean la calle, no se puede ni caminar*” (Real de Catorce, 31 de marzo de 2014).

Con la certificación de Real de Catorce como Pueblo Mágico por la Secretaria de Turismo (SECTUR), otorgada en 2001, comenzó a ejercerse presión para mejorar la imagen urbana del pueblo, así que para los años de 2007 y 2008 los puestos ambulantes comenzaron a codificarse como contaminación visual. Parte de la molestia de la gente de Real de Catorce estuvo asociada al hecho de que la política pareció ser una medida selectiva, ya que los artesanos (huicholes y *hippies*²³) siguieron ubicándose en la parte central de la localidad, mientras que los puestos para peregrinos (administrados por catorceños) sí fueron removidos. Tal y como señala el testimonio de una vendedora, recogido por Alvarado: “A nosotros nos quitaron del centro pero a los “jipis” los dejan vender [sus artesanías] en el centro, en el parque, no sabemos por qué, nosotros somos de acá, ellos no son de aquí y los dejan” (2015: p. 174).

²³ Se les dice así a los jóvenes de origen urbano que durante temporadas de afluencia turística venden mercancía manufacturada por ellos mismos.

Este tipo de medidas lograron afianzar una sectorización del espacio, caracterizada por una oferta turística particular. Los establecimientos más imponentes se ubican en el centro del pueblo, y algunos son propiedad de extranjeros europeos. Hace un par de décadas empezaron a comprar y a restaurar las mansiones que se ubican en la calle principal del pueblo; las transformaron en espacios comerciales con una oferta gastronómica que conjuga productos locales con cocina internacional. El giro comercial de muchos de estos negocios podría tildarse de “desmodernizante”: buscan estrechar los vínculos entre hombre y naturaleza al ofrecer comida saludable, orgánica y producida artesanalmente. Sus inmuebles están decorados con referencias estéticas a la cultura huichola: los diseños coloridos y geométricos del arte huichol se repiten en manteles, cuadros y demás objetos. Además de ofrecer servicios gastronómicos y de hospedaje alternativos, se ofrecen experiencias místicas: hay una oferta de servicios de alternativos dirigidos al bienestar personal, como yoga y reiki.

Es interesante observar cómo se elabora una correspondencia entre la oferta “desmodernizante” de los negocios establecidos del centro y la mercadería que comercializan huicholes y artesanos urbanos. En una ocasión presencié cómo la dueña de un hotel coordinaba la celebración de una “velada” –un ritual nocturno que involucra el consumo de una cactácea con propiedades alucinógenas: el peyote— entre un huichol que reside en el pueblo y una pareja de turistas. Muchos establecimientos dirigidos al turismo cultural ofrecen comida gratuita a la población huichola que reside en el pueblo, así como acceso a sus instalaciones. Lo mismo sucede con los huicholes peregrinos, algunos de los cuales pasan a Real de Catorce para comer o descansar después de realizar sus actividades rituales. En ciertos casos, antes de emprender el

camino de regreso a sus comunidades, estos viajeros acuden a los restaurantes locales para alimentarse, sin erogar ningún pago por este servicio, algo impensable para cualquier catorceño.

Sin duda, es viable interpretar esta coherencia entre el turismo cultural -lo que hasta ahora he nombrado “oferta desmodernizante”- y lo huichol, como parte de un fenómeno de mercantilización étnica. Siguiendo una estrategia de *branding*, los empresarios de Real de Catorce y los artesanos huicholes que se ubican en las calles del pueblo, hacen de lo étnico algo objetivable y asequible a cualquiera con el suficiente dinero para pagarlo. No hay que perder de vista, sin embargo, que hay diferencias importantes entre ambos: mientras los hoteleros y restauranteros se asocian con los huicholes y sus productos como un modo de maximizar las ganancias de sus negocios, los artesanos huicholes se vinculan a los mismos establecidos en una evidente táctica de supervivencia²⁴. En ese sentido, la aceptación de lo huichol sobre lo catorceño por parte de los empresarios turísticos está asociado a los atributos simbólicos y materiales de cada cultura y a sus posibilidades de capitalización. La oferta huichola es comercializable entre los turistas culturales y es precisamente por eso que los indígenas huicholes son bienvenidos en el centro del pueblo.

Es preciso enfatizar que Real de Catorce es un destino modelado en parte por el movimiento *hippie* y *new age* de la década de los sesenta del siglo XX, el cual contribuyó a difundir la imagen de los huicholes como “indios místicos” debido a dos

²⁴ Es posible ilustrar esto con un ejemplo simple: mientras los dueños de los negocios establecidos poseen casas en las zonas más bonitas del pueblo, los huicholes artesanos alquilan habitaciones precarias en las zonas marginales de Real de Catorce.

aspectos emblemáticos de su cultura: por un lado, su compleja cosmogonía y espiritualidad, y por otro, sus expresiones artísticas. En este contexto, el acervo cultural de los huicholes representa la comunión con la naturaleza, el regreso a una época previa a la industrialización y a la modernidad, poseedor de una riqueza espiritual, religiosa y artesanal refinada y altamente simbólica, rasgos que satisfacen las demandas de las religiosidades alternativas (Marín, 2011). Simultáneamente, Real de Catorce es la “capital cultural” de Wirikuta: un territorio famoso por albergar el peyote. Paradójicamente, el peyote no crece en el pueblo, sino en las planicies desérticas cercanas, y los huicholes no residen ahí, con excepción de unas cuantas familias.

De algún modo, los sectores económicos dominantes de Real de Catorce buscan que el pueblo coincida con la imagen que las industrias culturales han creado en torno a él. A la entrada al pueblo y a un costado del templo se ubican los puestos de mercaderías dirigidos a los peregrinos, donde se ofrecen desde artículos religiosos y herbolaria, hasta platillos locales a precios económicos. Desde la perspectiva de los empresarios y propietarios privados como Petra, lo problemático de estos negocios es que “generan una visión de pobreza y desigualdad” (Real de Catorce, 6 de febrero de 2015). Como ella señala, Real de Catorce “puede generar lana pa’ todos, podemos comer todos, pero así como lo están haciendo, pus al contrario. Se necesita de una inversión cuidada, de cosas bien hechas” (Real de Catorce, 6 de febrero de 2015). Ella no es la única que piensa de este modo.

Uno de los participantes más entusiastas del proyecto patrimonial de Petra, es el dueño de otro de los hoteles famosos de Real de Catorce. Beto es originario del poblado minero de Villa de la Paz, ubicado muy cerca de la ciudad de Matehuala; sin

embargo, desde hace décadas vive en Real de Catorce. Hace algún tiempo, lo entrevisté en su establecimiento, donde la decoración se integra combinando fotografías suyas posando con celebridades de Hollywood²⁵ y parafernalia huichol. Al cuestionarlo sobre las tensiones entre los pobladores del Real de Minas me comentó que éstas eran producto del recelo de los nativos hacia los inmigrantes europeos. Para él, los nacidos en Real de Catorce no alcanzan a ver que los dueños de los hoteles y restaurantes proporcionan empleo y que, al hacerlo, consiguen que los recursos se distribuyan a toda la población del pueblo.

Ciertamente, para Paola, Beto y muchos de sus aliados, Real de Catorce tendría que conservarse como un polo de atracción de turismo cultural. En ese sentido, sólo justifican la intervención sobre el paisaje cuando los proyectos incrementan el atractivo turístico del pueblo y generan beneficios económicos importantes. Desde su perspectiva, el comercio “informal” de los catorceños atenta contra la imagen que ellos promueven: Real de Catorce como un pueblo fantasma, con un pasado minero, además de ser psicodélico, multicultural y *hippie*.

Desde la perspectiva de muchos de los comerciantes establecidos, el uso e intercambio legítimos de los recursos patrimoniales debe darse a través del empleo en los negocios ya establecidos por los empresarios dominantes. La élite empresarial de Real de Catorce reivindica sus derechos de propiedad sobre el patrimonio cultural (paisaje, terrenos, inmuebles) con el argumento de que las ganancias se transfieren a toda la comunidad. Desde esta perspectiva, la obligación de la colectividad es

²⁵ En Real de Catorce se filmó la producción estadounidense *La Mexicana* (2001) y en el poblado cercano de La Luz se grabó *Bandidas* (2006).

adscribirse al proyecto de la cúpula empresarial en tanto es, indirectamente, comunitario.

La visión de la élite empresarial de Real de Catorce sobre los modos lícitos de inclusión al sistema económico, tiene mayor resonancia que la de otros sectores poblacionales que viven en la localidad. A través de una semántica de lo patrimonial, los comerciantes establecidos pueden vincular sus demandas con las recomendaciones de SECTUR y señalar que la remoción del ambulante contribuye a mejorar la imagen urbana de la localidad. En este sentido, la definición y gestión de lo patrimonial promovida por un sector de los hoteleros y restauranteros del pueblo frecuentemente coincide con las políticas culturales realizadas desde un ámbito federal. Claramente, el “patrimonio cultural funciona como recurso para reproducir las diferencias entre los grupos sociales y la hegemonía de quienes logran un acceso preferente a la producción y distribución de los bienes” (García Canclini, 1989: p. 182).

En el conflicto en torno a los usos del patrimonio edificado, y los espacios públicos, de Real de Catorce se prefiguran distintas nociones de prosperidad. Para algunos empresarios, la correcta administración y gestión del paisaje y del patrimonio histórico repercutirá en una distribución de dinero en la localidad, así como en beneficios concretos como el mejoramiento de la educación escolar. El ambulante – entre otras prácticas desviantes— es un acto egoísta e irracional, ya que perjudica a los sectores sociales organizados en torno al turismo cultural. Dicho en las palabras de Petra: “traen tanta necesidad en este pueblo la gente, tanta carencia, que no alcanzan a ver que lo que están vendiendo es el oro en el que están sentados” (Real de Catorce, 6 de febrero de 2015).

Es interesante observar que cuando Petra condena el comercio informal en el espacio público, y reivindica las actividades económicas del colectivo de empresarios hoteleros y restauranteros, lo hace a través de categorizar al pueblo como inalienable. De este modo, legitima los derechos de uso y posesión de un grupo social específico sobre Real de Catorce, mismo que reprueba otras formas de mercantilización y privatización de la vía pública. Cuando ella señala que los comerciantes ambulantes están vendiendo “el oro en el que están sentados”, pone límites a un cierto tipo de intercambio comercial para señalar que los bienes sólo deben explotarse por sus legítimos herederos –los empresarios— quienes a través de un esquema de turismo patrimonial se encargarán de resguardar los monumentos históricos y legarlos intactos a la siguiente generación.

2.3. Real de Catorce como anacronismo

Benítez, en el libro *En la tierra mágica del peyote*, describe el Real de Minas como un pueblo fantasma y a sus pobladores como “descendientes de (...) mineros (...) que (sobreviven) aferrándose al pasado” y agrega: “carecen de la audacia de sus antepasados y (son) los bisnietos o los choznos de aquellos mayordomos y capataces” (2010: p. 50). Constantemente alude al pretérito glorioso de una comunidad próspera que, dice, sólo existió como parte de la Nueva España y que contrasta con el presente miserable del México Independiente²⁶. Desde esta narrativa, para Benítez, los nativos de Real de Catorce son una sombra de sus predecesores. La imagen de la localidad es

²⁶ En realidad, en Real de Catorce las dos etapas de mayor producción minera fueron durante el periodo colonial (1780-1810) y durante el porfiriato (1876-1910).

decadente y sus habitantes son versiones en carne y hueso de los personajes de *Pedro Páramo*.

El autor referido engrandece la tradición minera y habla de una prosperidad que en la realidad sólo existió para algunos cuantos. En Real de Catorce existían familias opulentas –los De la Maza, por mencionar un ejemplo célebre—, muchas de los cuales eran propietarias de las minas más ricas de la zona y de algunos negocios locales, pero la mayoría eran proletarios mineros que vivían en “infelices xacales”, como dijera un cronista en el siglo XVIII (López Portillo en Montejano y Aguiñaga, 2008: p. 47). En nuestro pueblo, como en muchas otras regiones mineras, lo que predominaba era la inequidad: había un pequeño grupo de inversionistas y técnicos capacitados y los demás eran jornaleros que realizaban el trabajo más infame con sueldos miserables²⁷. Esta división radical entre centro y periferia todavía es visible en el panteón de Real de Catorce, donde los restos de los “padres fundadores” del pueblo y los de sus descendientes se encuentran dentro de la capilla del cementerio, mientras que el resto de las tumbas son montículos desordenados y a la intemperie.

Si bien en la actualidad la vocación económica de la comunidad es el turismo y no la minería, se mantiene una jerarquización de los espacios que conduce a la asignación de prerrogativas diferenciales en función de clase y ocupación. Los empleados de los hoteles y restaurantes (veladores, mucamas, cocineras), así como los pequeños empresarios que ofrecen mercancías y servicios a los peregrinos, viven en donde lo hicieron los peones mineros: la zona marginal de Real de Catorce y en las

²⁷ Es sabido que en muchas regiones mineras a los obreros se les pagaba con vales al portador, los cuales sólo podían intercambiar por productos en las tiendas de las minas.

rancherías aledañas. Las casonas que fueran propiedad de la antigua aristocracia minera, albergan actualmente los hoteles y restaurantes de los principales empresarios del pueblo. Así, se ve que el ordenamiento territorial por clase social se perpetúa (Alvarado, 2015). De hecho, me propongo plantear que las políticas patrimoniales realizadas por el Instituto Nacional de Antropología e Historia y SECTUR en Real de Catorce, contribuyen a la reproducción de un centro y una periferia que ha caracterizado la vida del pueblo durante siglos.

En el año 2015 colaboré con un artículo en una revista de divulgación editada por el INAH, dedicada a analizar aspectos de las facetas ritual, histórica y constructiva de Real de Catorce (Casarín y Landgrave, 2015). La experiencia me permitió sensibilizarme con el enfoque de esta institución orientada a preservar el patrimonio tangible y monumental de lugares que, desde la mirada oficial, se consideran emblemáticos de México²⁸. El motivo de la publicación era difundir el nombramiento de Real de Catorce como Zona de Monumentos Históricos (ZMH), el cual se había realizado a fines del año de 2012 (DOF, 2012).

En la investigación documental descubrí que los criterios para definir qué núcleos urbanos merecen ser considerados ZMH, son la concentración y densidad de

²⁸ La misión del INAH no ha cambiado mucho desde su fundación en el año de 1939. Los objetivos generales de la institución, cuya última reforma se realizó en 1985, son: “la investigación científica sobre Antropología e Historia relacionada principalmente con la población del país y con la conservación y restauración del patrimonio cultural arqueológico e histórico, así como el paleontológico; la protección, conservación, restauración y recuperación de ese patrimonio y la promoción y difusión de las materias y actividades que son de la competencia del Instituto” (INAI, 2016).

los monumentos históricos, la antigüedad de la traza urbana y la relevancia del sitio para la historia nacional (Trujillo, 2015). Es evidente que Real de Catorce cumple con estos requisitos, por lo que me parecía extraño que aunque el proyecto que buscaba proteger las haciendas de beneficio, los monumentos emblemáticos y las casonas del pueblo se había realizado en el año de 1973, la declaratoria se hubiera llevado a cabo casi cuarenta años después.

Para entonces, yo estaba ya familiarizada con la declaratoria de Reserva de la Biósfera, emitida por la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), la cual era una iniciativa que había intentado hacer de una importante porción del norte de San Luis Potosí, un Área Natural Protegida por decreto federal (algo que trato a fondo en el capítulo 3). Este proceso también había tenido lugar a finales del año de 2012, poco antes del término del sexenio del presidente Felipe Calderón. La coincidencia en la temporalidad de ambos procesos de patrimonialización, me llevó a preguntarme: ¿la denominación de Real de Catorce como ZMH formaba parte de un programa político específico? Dicho en otros términos: ¿a qué factores obedecía esta designación de patrimonio cultural y ecológico?

Al plantear mis inquietudes a los responsables de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del INAH, ellos reconocieron que el decreto de la ZMH era parte de una estrategia preventiva: el objetivo sería proteger a Real de Catorce de los efectos potencialmente desastrosos de la minería. Señalaron que la extracción minera podría perjudicar las estructuras y cimientos de los edificios antiguos debido a las vibraciones provocadas por las detonaciones de explosivos o que, incluso, podría darse una modificación radical del paisaje urbano debido a hundimientos y derrumbes

provocados por la explotación severa del subsuelo. Mientras los escuchaba pensaba en las contradicciones de otorgar concesiones mineras a empresas nacionales y extranjeras a diestra y siniestra²⁹; y después, decretar a Real de Catorce como ZMH para frenar los “daños colaterales” de la minería. Se puede suponer que los señalamientos del Frente Amplio Opositor (FAO) en el Cerro de San Pedro o los del propio FDW respecto a los perjuicios de la minería habrían sido tomados en consideración por el INAH³⁰. En ese sentido, el nombramiento de Real de Catorce como ZMH sería una forma –insuficiente, si se quiere— bajo la cual la política tematiza los conflictos que ella misma provoca y busca resolverlos o prevenirlos.

Mientras conversaba con mis interlocutores del INAH, me impresionaba escucharlos hablar de la minería como un factor de riesgo para la conservación del patrimonio edificado, siendo que dicha actividad productiva era la que había dado lugar a la existencia de un acervo por preservar. La discontinuidad que mis informantes

²⁹ Vicente Fox (Presidente de México en el periodo 2000-2006) y su precursor Felipe Calderón (al mando del poder ejecutivo durante el sexenio 2006-2012) otorgaron concesiones mineras equivalentes a casi 10 millones de hectáreas durante sus administraciones (Garduño, 2015: p. 5).

³⁰ En San Luis Potosí, un caso emblemático de movimientos anti-mineros es el protagonizado por FAO *versus* la empresa Minera San Xavier. El conflicto generado entre la sociedad civil, la empresa minera y los gobiernos municipales y estatales de San Luis Potosí se originó por la extracción de oro a “tajo abierto” desde el año de 1995. La protesta se fundamentó en factores de carácter ambiental como la escasez de agua en la región y lo contaminante que resulta el proceso metalúrgico (la separación, refinamiento y modificación química del mineral extraído), aunque también recuperó los valores históricos y afectivos del Cerro de San Pedro, el cual dio lugar a la fundación de la ciudad de San Luis Potosí.

establecían entre la minería del pasado –patrimonio histórico de la nación— y la del presente –un negocio transnacional destructivo— me hacía preguntarme: ¿cómo es que, para algunos, la minería se volvió aceptable únicamente como representación de un pasado distante y anacrónico? Y de esta interrogante se derivaba otra, ciertamente más inquietante: ¿cuáles eran los efectos que esa distinción, que separa tajantemente el pasado del presente, provoca entre la gente de Real de Catorce y zonas aledañas?

El perímetro que forma parte de la ZMH –el espacio histórico y materialmente relevante desde la perspectiva del INAH— reproduce la exclusión de la zona históricamente marginal de Real de Catorce. Los monumentos históricos que se contemplan dentro del decreto se ubican en la zona del pueblo que alberga los edificios civiles y religiosos, así como los domicilios de los desaparecidos terratenientes mineros. En lo que respecta a la infraestructura minera, el nombramiento del INAH sólo considera la vieja Hacienda de la Purísima, ubicada en los límites del pueblo (ver *figura 4*).



Figura 4. (Casarín y Landgrave, 2015). La ZMH contempla 123 monumentos históricos construidos durante los siglos XVIII al XIX ubicados dentro de la traza original del pueblo. En el mapa lo “no marcado” son las áreas periféricas de la localidad: las zonas, literalmente, “ilegibles”³¹ desde las políticas patrimoniales del INAH.

En la medida en que Real de Catorce es un Pueblo Mágico y, por lo tanto, un destino turístico avalado por organismos federales, son éstos últimos los que efectúan procesos de selección y jerarquización de ciertos rasgos de la localidad. Es importante señalar que de acuerdo con la información que SECTUR –la agencia federal que administra el programa Pueblos Mágicos— difunde entre los visitantes, las zonas que

³¹ De acuerdo con Das y Poole, una de las prácticas del estado moderno es hacer legibles a los sujetos, las poblaciones y los territorios a través de procedimientos documentales y estadísticos; consecuentemente, hablar de ilegibilidad es referir a lo no registrado por prácticas escritas (2008).

vale la pena visitar son prácticamente las mismas contempladas por la ZMH. No es de sorprender que los turistas culturales que circulan por Real de Catorce se limiten a recorrer los espacios, ya de por sí, emblemáticos de la localidad, haciendo que la derrama económica se concentre principalmente en los negocios que se ubican en el área central del pueblo. Recientemente, los circuitos turísticos se han ampliado gracias a la formación de una cooperativa de caballerangos -de guías que ofrecen paseos a caballo a los visitantes- que ofrece visitas a las haciendas de beneficio de mineral que se ubican cerca de Real de Catorce, al Cerro del Quemado, al Cerro Grande³², e, incluso, a las planicies desérticas donde crece el peyote³³.

Paralelamente, SECTUR ha detectado una serie de problemas que disminuyen el “potencial turístico” de la localidad. Se recomienda al gobierno del estado y al municipal que atienda ciertas prácticas desviantes: la degradación de los entornos naturales y artificiales, el ambulante, la falta de limpieza en la vía pública durante las festividades y días de mercado (SECTUR-SLP/UASLP/CUATE, 2013: p. 320). Mientras que se señala que los elementos materiales problemáticos para el aprovechamiento turístico son: “las nuevas viviendas, (las cuales) no están integradas al paisaje y el uso de tendedores de ropa, antenas parabólicas, (que crean) una mala imagen en los recorridos turísticos” (SECTUR-SLP/UASLP/CUATE, 2013: p. 14). Mientras escribo

³² El Cerro Grande destaca por su altura de 3180 mts. Se encuentra muy cerca del emblemático Cerro del Quemado.

³³ Ha habido iniciativas financiadas por el CONACyT para diversificar las rutas turísticas del Altiplano Potosino. Véase: Alvarado y González, 2013.

ésto, la presidencia municipal –encabezado por Francisco Calderón del PAN³⁴— se encuentra desarrollando un mercado donde se busca reubicar al ambulante. Además se está llevando a cabo un proyecto de restauración de las calles de piedra.

Tanto el INAH como SECTUR enarbolan los rasgos típicos de Real de Catorce – la cuadrícula original, el paisaje y la arquitectura vernácula— en detrimento de los nuevos poblamientos. Las instancias federales definen aquello que es propio de la localidad y lo que es ajeno a ella. El pasado se convoca como una parte de una semántica que legitima las transformaciones que prometen devolverle la “verdadera cara” al Real de Minas. Poco importa que en las fotografías históricas se aprecien una gran cantidad de puestos ambulantes en las áreas principales del pueblo y que no se observe una sola calle con el piso empedrado que hoy caracteriza a la localidad (ver *figura 5*)³⁵. Al apelar a la autenticidad y a la recuperación de la “sustancia fundante” de Real de Catorce, las acciones llevadas a cabo por el gobierno municipal y avaladas por instancias federales se despersonalizan: es más sencillo hablar de la puesta en escena del origen, que justificar la construcción de una geografía social con actividades económicas preferentes (Wright en Jacobs, 2003: p. 86).

³⁴ Un partido político que, en el panorama local, ha favorecido a los hoteleros y restauranteros de Real de Catorce, sobre los sectores campesinos.

³⁵ De acuerdo a algunos de los habitantes de Real de Catorce la “piedra de bola” que hoy desafía a los caminantes fue un elemento que se colocó en la década de 1970.



Figura 5. Calle General Francisco Lanzagorta, principios del siglo XX. Colección Ramiro Moreno Ca.

1910 (Casarín y Landgrave, 2015).

De modo curioso, en su página *web*, SECTUR hace una semblanza de Real de Catorce que es extrañamente similar a la realizada por Benítez: un pueblo que, en otro tiempo, fue “casi fantasmal, con perros salvajes y ancianos que aguardaban la muerte” (SECTUR, 2016). De nuevo, me encuentro con el Comala de *Pedro Páramo*: la representación poderosísima de Real de Catorce como un pueblo del periodo colonial

en decadencia. ¿Realmente antes del auge turístico las personas de Real de Catorce experimentaban el tiempo como una constante agonía y eran entidades pasivas que sólo esperaban la muerte? Pareciera que sin el turismo y la minería, el Real de Minas se transforma en un sitio ilegible y sus habitantes se vuelven figuras marginales, difíciles de localizar en la medida en que rompen la correspondencia entre espacio, ocupación y residencia. Así lo confirma SECTUR; la dependencia señala que después de las bonanzas mineras (en el siglo XVIII y en los años previos a la Revolución Mexicana), Real de Catorce “está pasando por su tercer periodo de auge, que ya no minero, sino turístico” (SECTUR-SLP/UASLP/CUATE, 2013: p. 23). La narrativa refiere únicamente a los periodos de crecimiento económico, los segmentos de tiempo intermedios permanecen como enigmas inexplorados.

Me parece importante señalar cómo la construcción de la historia de la localidad puede justificar cualquier operación de rescate en el presente o en el futuro. La representación de Real de Catorce como pueblo fantasma, legitima los proyectos de desarrollo turístico e invisibiliza a las comunidades nativas. El imaginario de la comunidad desocupada sugiere que cualquier iniciativa que se realice en la localidad puede ser realizada sin negociación alguna. Como mostraré en el próximo apartado, aún en tiempos de borrasca minera, Real de Catorce y sus pobladores sobrevivieron. Nunca existió el pueblo fantasma.

2.4. El milagro de Panchito

En las pocas páginas que dedica a hablar de Real de Catorce y los catorceños, Fernando Benítez narra: la “decadencia de(l) Real de Minas es una trampa que (...)

mantiene (a sus pobladores) sujetos al desierto y todo lo esperan de la voluntad divina” (2010: 51). En este apartado quiero profundizar en la relación que algunos de los nativos de Real de Catorce y zonas aledañas mantienen con la imagen de San Francisco de Asís: ¿acaso su vinculación con lo divino puede tildarse de asistencialista, como sugiere Benítez? En esta sección intentaré demostrar que la devoción a la efigie de San Francisco de Asís está modelada, en efecto, por una promesa de inclusión económica. Sin embargo, la relación entre los pobladores y la imagen sacra es mucho más compleja de lo que sugiere Benítez.

El templo de la Purísima Concepción es la parroquia de Real de Catorce, cuya construcción inició a finales del siglo XVIII y fue concluida en las primeras décadas del XIX. Al entrar al edificio, lo primero que llama la atención es el piso de madera de pino, el cual está colocado de tal modo que los tablones dan un aspecto lúgubre, pues asemejan ataúdes o puertas. Al fondo, en el altar estilo neoclásico, se ubican distintas imágenes sacras, entre las cuales destaca una figura de madera, de tamaño natural que sentada en un silla, parece observar a los visitantes. Está ataviada con un sencillo hábito color café. La figura representa a San Francisco de Asís y, por lo tanto, es probable que haya traída por los frailes franciscanos que arribaron en alguno de los auges mineros, aunque, hasta ahora, nadie ha descubierto cuál fue la fecha de su llegada. A lo largo del año, la devoción por este santo convoca a miles de peregrinos; sin embargo, es durante la temporada otoñal cuando acuden en masa, ya que su festividad es el 4 de octubre.

Para muchos habitantes de la Sierra de Catorce la fiesta de San Francisco es un prodigio: gracias al turismo peregrino, es la única temporada del año en la cual se

distribuye entre sectores amplios, la bonanza económica que históricamente ha sido exclusiva de unos cuantos —la aristocracia minera y, ahora, algunos empresarios hoteleros—. Durante el periodo que va del tercer domingo de septiembre al 12 de octubre, el flujo de peregrinos que acuden a celebrar la fiesta de San Francisco de Asís alcanza tales proporciones, que los habitantes locales lo denominan el “milagro de Panchito”. De este modo, atribuyen al santo la supervivencia de Real de Catorce y de las localidades adyacentes; fue él quien reactivó una zona deprimida por la falta de empleo.

Tal y como Alvarado (2015) señala, cuando se acerca el onomástico de San Francisco de Asís, cierran sus puertas muchos de los negocios del centro de Real de Catorce. Se rompe entonces la segmentación del espacio que impera el resto del año — en la cual los puestos para peregrinos se ubican al costado de la iglesia y los comercios dirigidos a los turistas culturales se encuentran en el centro—. Toda la localidad se transforma en un gran santuario católico y se suspende la sectorización por clase, mencionada en el apartado anterior.

Aunque las zonas más privilegiadas por la derrama económica de los peregrinos católicos son aquellas que se encuentran en el camino de los peregrinos a Real de Catorce y, por supuesto, en el santuario mismo, algunas de las personas que viven en las montañas más aisladas de la Sierra de Catorce viajan al Real de Minas para montar negocios temporales. Los catorceños ofrecen servicios sanitarios, platillos regionales, frutas, plantas y semillas locales. También se comercializan veladoras, imágenes miniatura de San Francisco, “milagritos” y una variedad de *souvenirs* religiosos. En Tahonas del Jordán, una comunidad de poco más de una decena de casas y mal

comunicada con Real de Catorce, observé que algunas mujeres dejan sus hogares por semanas para vender comida en las ajetreadas calles del santuario. Parte del milagro de San Francisco consiste en que la población femenina de las rancherías, la cual generalmente se dedica a las labores domésticas no remuneradas, puede salir de la esfera íntima de la casa familiar y obtener dinero.

La importancia de la figura de San Francisco en la Sierra de Catorce se vuelve tangible en la ranchería de La Luz: una pequeña localidad –cuya vida cotidiana desarrollo a profundidad en el siguiente capítulo— que vive esperando las fiestas de octubre. El propósito inicial de mi visita a La Luz era entender el pasado productivo de la región, lo que me hizo compartir mucho tiempo con los varones mayores de la comunidad, escuchando sus experiencias como mineros. Al ver mi entusiasmo por el fenómeno del trabajo subterráneo, una mujer que llamaré Laura, y quien trabaja como camarista en un exitoso hotel de Real de Catorce, me dijo con escepticismo: “la mina de nosotros fue Panchito, de no ser por él este rancho ya no existiría” (La Luz, 1 de abril de 2014). En esta frase ella cuestionaba la idea de prosperidad con la que muchos varones asocian el fenómeno minero y señalaba que, después de las minas, fue San Francisco quien les otorgó la posibilidad de obtener dinero en tiempos de crisis.

Laura nació en el poblado de La Luz a principios de la década de los cincuenta del siglo pasado. Ella y sus hermanos perdieron a su padre, así que fueron criados por su madre, quien durante su infancia la enviaba a la mina de Santa Ana para que pidiera limosna a los mineros que iniciaban o terminaban su turno, mientras ella lavaba “ropa ajena” (La Luz, 1 de abril de 2014). Esa fue su única relación con la “bonanza minera”. Para Laura, como para muchas mujeres huérfanas, así como hombres viejos o con

problemas de salud, el trabajo minero no se tradujo en patrimonio familiar. Es por ello que Laura, como muchos otros, no desarrolló un sentimiento de lealtad y mucho menos de deuda, hacía las compañías mineras. A diferencia de la mina de Santa Ana que seleccionaba a quienes podían ser trabajadores basándose en su edad, género y experiencia, la figura de San Francisco no discrimina. Cualquiera puede beneficiarse de su generosidad.

A partir de lo expuesto, puede decirse que en Real de Catorce hay una personalización de la economía. En la medida en que no hay una base económica estable, la prosperidad es un *milagro* –un favor sobrenatural– que se atribuye a una entidad concreta. La derrama económica que los peregrinos reparten entre los estratos sociales inferiores es entendida como parte de una economía que articula bienes, personas y entidades religiosas. Retomando el concepto de “economías ocultas”, acuñado por los Comaroff (1999), Tuzlak (2007) señala que ciertas culturas valoran lo sobrenatural como un evento con repercusiones radicales para los sistemas económicos terrenales. En esa lógica, el fenómeno de la incorporación a la economía durante el mes de octubre sugiere la existencia de una economía divina que rompe con el régimen opresivo que los catorceños enfrentan cotidianamente. En síntesis, lo particular de las fiestas religiosas es que –al menos en como expectativa- la inclusión económica se generaliza.

En uno de mis primeros viajes a Real de Catorce asistí a una misa dominical en la que había menos de una decena de personas. El sacerdote, visiblemente frustrado, reprochó a los asistentes la falta de compromiso religioso por parte de la gente del pueblo. Al término de la misa, escuché como una familia comentaba burlescamente: “el

padre andaba bien enojado”. Esta indiferencia, e incluso irreverencia, de los catorceños hacia a la iglesia local puede interpretarse como una ruptura con la religiosidad oficial, aunque es preciso decir que existen una variedad de devociones populares. Hay una serie de prácticas religiosas que son realizadas con entusiasmo por la gente del Real de Minas³⁶; extrañamente, casi ninguna parece estar dedicada a San Francisco de Asís.

La interrogante que quiero plantear aquí es: ¿por qué si la imagen de San Francisco de Asís de la Parroquia de la Purísima Concepción es la más popular entre los catorceños, éstos parecen no dedicarle acciones devocionales específicas? En el interior de las casas habitación y de las fondas y pequeños restaurantes, se encuentran reproducciones en miniatura de San Francisco, a las cuales se les ofrendan monedas o muestras de mineral bonito aunque sin valor económico³⁷. También es relativamente común que los naturales del Real de Minas visiten a la imagen y le soliciten favores. Aun así, estas acciones parecen menores si se comparan con la devoción que los catorceños dicen profesarle a la imagen. Quiero proponer una breve explicación a esta aparente falta de correspondencia entre lo dicho y lo hecho.

Panchito es un habitante más de Real de Catorce. Su presencia es tan familiar que no parece estar mediada por la institución eclesiástica, ni es necesario profesarle ritos complejos. Se le saluda y se le agradece del mismo modo que se haría con un

³⁶ Una de estas prácticas religiosas es la Rosa de Plata: una flor del mineral argentífero, o de latón, que migrantes originarios de Catorce ofrecen a los santos patronos de sus comunidades de nacimiento. Refiero a este tema en el siguiente capítulo.

³⁷ Este fenómeno parece ser extensivo a otras zonas mineras. Ferry ha registrado el uso de minerales como ofrendas en los altares religiosos de Guanajuato (2011: pp. 261-264).

compadre. Él mismo parece negar su carácter divino. Una y otra vez diversos interlocutores me han dicho que antes de estar en el templo actual, la imagen de San Francisco se encontraba en la Capilla de Guadalupe, ubicada en el panteón local. Se dice que cuando trataron de trasladar la figura religiosa a la parroquia, ésta se “regresaba” al camposanto, debido a que, por humildad, se negaba a estar en el mismo sitio que albergaba a Jesucristo y a la Virgen María. No fue sino hasta que se colocó en un altar especial a Panchito o El Charrito –como le dicen sus devotos—, que dejó de volver a la Capilla de Guadalupe, lo que ocurrió a principios del siglo XX.

Este tipo de interpretaciones pone de relieve el nexo de la imagen del santo con su entorno inmediato. Asimismo, el santo adquiere manifestaciones corporales humanas que permiten que la imagen milagrosa mantenga un vínculo cercano con sus fieles, quienes la consideran un ente individual excepcionalmente prodigioso. En Real de Catorce se cuenta que Panchito interviene habitualmente en la vida cotidiana del pueblo, separando borrachos enfrascados en peleas o rescatando niños en situaciones de peligro. Es común, dicen los feligreses, que su hábito se encuentre manchado de lodo y sus huaraches desgastados, evidencias de sus incursiones por las calles y senderos del lugar. La figura de San Francisco de Real de Catorce mantiene una relación personal y concreta con sus devotos; responde a sus peticiones, recorre los caminos de su localidad y en ocasiones, sus incursiones en el mundo terrenal han sido advertidas por su feligresía. Por lo tanto, no es de sorprender que la imagen también otorgue favores económicos a aquellos que viven en su santuario.

Para los lugareños, el mayor milagro realizado por San Francisco es el dinero que reciben de los peregrinos que visitan el santuario de Real de Catorce. El culto de

los locales a Panchito está asociado a esa dádiva económica que, durante décadas, les ha proporcionado una bonanza estacional. Bajo el término de “economías ocultas”, Jean y John Comaroff (1999; 1999b) refieren a los métodos misteriosos bajo los que la gente puede volverse rica, -siendo éstos desde juegos de lotería hasta formas de capitalismo “sobrenatural”³⁸-. Aunque la mayor parte de su trabajo se refiere a Sudáfrica, los antropólogos establecen una relación entre el dinero y el trabajo que bien puede aplicarse al caso de Real de Catorce. Los analistas hablan de cómo cuando los medios de producción son removidos -la minería, por ejemplo- la relación entre riqueza y trabajo se vuelve opaca. Desde esta narrativa, puede argumentarse que es el orden de lo milagroso lo que permite explicar de dónde viene el dinero.

Considero que esta hipótesis puede afianzarse aún más si se considera que, en Real de Catorce, lo obtenido en una semana de trabajo puede alcanzarse en un solo día durante las fiestas de octubre³⁹. En esa lógica, lo que se gana durante el Milagro de Panchito es “dinero fácil”, es decir, el esfuerzo invertido en producirlo es sustancialmente distinto al que se requiere en cualquier otra época del año. Es así como la intercesión milagrosa es lo que ayuda a explicar el vínculo misterioso entre “poco esfuerzo y mucho dinero”.

Ahora, los originarios de Real de Catorce no sólo reciben los favores divinos, también los pagan con peregrinaciones. Año con año peregrinan a otros santuarios de la región, así como del centro y occidente de México. Desde Real de Catorce y La Luz

³⁸ Por ejemplo, obreros *zombies* que trabajan como obreros en fábricas (Comaroff y Comaroff, 1999b).

³⁹ Un vendedor ambulante me decía que normalmente gana entre \$1000 y \$2000 en una semana de trabajo; sin embargo, en las fiestas de octubre puede llegar a ganar esa cantidad en un día.

se realizan peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe, en la Ciudad de México, el día 12 de diciembre y en el mismo viaje, a San Juan de los Lagos, en Jalisco. Igualmente, se realiza una caminata nocturna a la pequeña ciudad potosina de Villa de la Paz el domingo previo al 24 de enero. En ese sentido, de acuerdo a su calendario religioso, los catorceños ocupan la posición de peregrinos o anfitriones. Es decir, durante las fiestas de octubre adquieren una deuda ritual que eventualmente se verán obligados a pagar.

De igual manera, en la medida en que muchos de los negocios que ofertan servicios al turismo peregrino son propiedad de los catorceños, lo que se obtiene por la venta de productos y servicios a los peregrinos permanece en el santuario y las zonas adyacentes. Esto significa que aunque las mercancías como tales nunca vuelven, sus conversiones sí permanecen en los límites del santuario. El dinero de los peregrinos es convertido en la comida y la vivienda de los catorceños; se transforma, pues, en bienes que permiten la reproducción del espacio doméstico. Esto último es importante si consideramos que, tal y como Gámez (2014) y otros han documentado, en tiempos de borrasca o decadencia minera hay una migración masiva. En el caso de Real de Catorce la migración es un fenómeno que se suscitó a principios del siglo XX, tras el cierre de prácticamente todas las minas de la zona y que se prolongó hasta el periodo posrevolucionario. El fenómeno se ilustró por los versos de “Mañanas del Mineral de Catorce”, escritos en 1908:

...cuando se escaseé el trabajo, /dónde lo conseguirás/ [...] al pasar por el Potrero preguntan pa' dónde vas/ voy a conseguir trabajo a Santa María de la Paz/ [...] la mina de Concepción, / también la de Valenciana/ o la mina del Refugio/ [...] adiós mina de Santa Ana, / también sus

negociaciones/ puede que ahora se encuentren en fatales condiciones (Juárez en Montejano y Aguiñaga, 2008: p. 218).

Coincidentemente, es, por lo menos, a partir de 1918 que comienzan a realizarse peregrinaciones a Real de Catorce. Veinte años después, ya era uno de los santuarios más populares del norte de México (Montejano y Aguiñaga, 1994; 2008). Puede decirse entonces, que en tiempos de borrasca, Panchito otorgó los medios de subsistencia para que la gente permaneciera en sus lugares de origen. Gracias a él los linajes y los patrones de residencia de los habitantes de Real de Catorce y su periferia mantienen su continuidad. Con ello, la imagen santa dota a los residentes históricos de legitimidad para ser los anfitriones del santuario. Así me lo señalaba Rosa, habitante de Real de Catorce, comerciante de comida típica en la entrada del pueblo. Cuando le pregunté si le gustaba su trabajo me contestó:

lo que es bonito es recibir a los que vienen a ver a Panchito, uno platica con ellos, conoce uno mucha gente... antes venía un viejillo muy antiguo y luego pus que se muere, ya viene el hijo. Igual uno: primero era mi mamá la que atendía y ahora soy yo. A mí por eso me gusta ser del Real (Real de Catorce, 2 de abril de 2014).

En este testimonio, Rosa expresa que el hecho de que su propia madre se haya empleado ofreciendo comida a los peregrinos, la hace tener la capacidad y el derecho de seguir realizando dicha actividad. Su trabajo es un privilegio heredado. Igualmente, mi interlocutora explica con naturalidad que su actividad productiva está ligada a su lugar de nacimiento: ser de Real de Catorce la legitima como anfitriona de los

visitantes. Por supuesto, la declaración también refiere a una división sexual del trabajo. Cocinar para los peregrinos no sólo se justifica a partir de la genealogía y el origen, sino también a partir del género, el cual define el monopolio de las mujeres sobre las actividades culinarias. En esa lógica, ser de Real de Catorce es un honor: es un capital que se transmite por linaje y que es reproducido por los agentes sociales a través de actividades productivas concretas.

Como dijera Maurice Godelier, existe “el dominio de los intercambios (...), y otro dominio donde los individuos y los grupos conservan para sí cosas, relatos, nombres y formas de pensamiento, que posteriormente transmiten a sus descendientes o a quienes comparten su misma fe” (1998: p. 285). Ahora, la relación entre lo que se conserva y lo que se intercambia es dialéctica. Aunque efectivamente los vínculos que los habitantes de Real de Catorce mantienen con los peregrinos están basados en el intercambio económico, es precisamente eso lo que les permite conservar ocupaciones transmitidas generacionalmente, patrones de residencia, nombres y formas de pensamiento que posteriormente transmiten a sus descendientes. Las mercancías y servicios que se ofertan a los peregrinos son convertidos en bienes de consumo que se usan para mantener al colectivo. Parafraseando la interpretación que Ferry hace en relación a la plata como mercancía inalienable, puedo decir que aunque los objetos que se venden al turismo religioso nunca vuelven, aquello en lo que se transforman sí retorna, asegurando la continuidad del Real de Catorce (2011: p. 251).

2.5. De lo huichol a los huicholes

Existen ciertas similitudes entre los peregrinos huicholes y los católicos que año con año visitan a la imagen de San Francisco de Asís. Después de todo, ambos colectivos emprenden viajes a lugares lejanos, someten a sus cuerpos a penas y suplicios, además de que imploran a sus deidades que les otorguen bienes tangibles e intangibles. Ahora, de acuerdo a Benítez, mientras que los huicholes

tienen una expectativa de salvación, saben que están reconstruyendo las hazañas de sus dioses realizadas en el tiempo originario de la creación y conocen hasta los menores detalles del ritual. Los peregrinos mestizos no sólo ignoran la vida de San Francisco, sino que su concepción es precisamente la opuesta a toda la significación espiritual del santo. Para ellos, San Francisco es un gran ídolo milagroso, una deidad investida de poderes sobrenaturales (Benítez, 2010: p. 52).

Tal y como la cita de Benítez deja ver, las distinciones entre peregrinaciones verdaderas o idolátricas, ancestrales o coloniales, así como indígenas o mestizas⁴⁰ definen el rumbo de muchas de las dinámicas religiosas, pero también políticas y económicas, que acontecen en Real de Catorce. En la medida en que esta investigación se centra en ofrecer una semblanza sobre los nativos de la Sierra de Catorce, y que mi trabajo etnográfico ha sido realizado en relación a dicho objetivo, me concentraré en observar cómo es que los catorceños perciben a los huicholes peregrinos y a sus simpatizantes.

⁴⁰ Nótese que uso las categorías de indígena y mestizo, no como categorías descriptivas sino, como adjetivos; en el texto de Benítez, es claro que los términos de huichol o mestizo califica la legitimidad de las peregrinaciones.

En el año de 2012, huicholes de diferentes centros tradicionales realizaron una peregrinación conjunta al Cerro del Quemado. Este acontecimiento, denominado “peritaje tradicional” consistió en “la adivinación colectiva por parte de chamanes (...), en el punto de emergencia del sol, cerca del pico ventoso del cerro, 1000 arriba del desierto de Wirikuta” (Liffman, S.A.: S.P.). El acontecimiento contó con una serie de espectadores no-indígenas: antropólogos, periodistas, activistas -entre otros- quienes fotografiaron, grabaron y relataron el fenómeno. El hecho fue inédito en varios sentidos. Normalmente los representantes de cada *tukipa* (centro ceremonial), realizan el viaje ritual de forma autónoma⁴¹. En esa lógica, la alianza entre distritos *tukipa* y la publicitación del evento a una audiencia *teiwari* (no-india) puede verse como parte de un proceso de negociación entre el espacio de lo íntimo y lo público. Este acto fue realizado en el marco de la protesta orquestada por el FDW, como un modo de “dar a conocer al mundo el significado profundo de Wirikuta”⁴².

Aunque yo no asistí, el peritaje tradicional fue mencionado muchas veces por mis interlocutores. Un par de años después de que se llevara a cabo, muchos pobladores de Real de Catorce seguían refiriendo a un acontecimiento que los había impresionado por una variedad de razones. Aunque los antropólogos expertos veían el peritaje tradicional como un evento donde “se enfatizó la centralidad (...) de la

⁴¹ Para entender las correspondencias simbólicas entre cargos, templos, dioses y lugares de culto, véase: Neurath, 2000.

⁴² De acuerdo con Gutiérrez, la primera referencia a la peregrinación huichola aparece en el informe que Don Félix Calleja realizó en 1792. Aunque él no asistió al viaje, señala que huicholes y tarahumaras se reunían en Chalchihuites —que hoy forma parte del estado de Zacatecas—, donde los huicholes ubican la “primera puerta” a Wirikuta (2014: p. 125).

territorialidad sagrada (...) y la responsabilidad de la gente para conseguir el beneplácito de los dioses y así asegurar el beneficio del mundo” (Liffman, S.A.: S.P.); los nativos de Real de Catorce lo traían a colación para evidenciar que el movimiento anti-minero no tenía nada que ver con los huicholes y que, incluso éstos últimos, ni siquiera sabían qué era lo que defendían.

Una noche, después de registrar el repertorio de canciones de un conocido músico *amateur* de Real de Catorce, él comenzó a platicarme su perspectiva del conflicto entre el FDW y la compañía *First Majestic*. A pesar de que tenía el brazo derecho paralizado por un accidente acontecido años atrás al interior de la mina de Santa Ana defendía, de modo vehemente, las actividades mineras en el municipio de Catorce. Desconfiaba del FDW y, como muchos otros, sentía que los huicholes que se adherían al movimiento social estaban siendo manipulados por activistas de procedencia urbana. Para probar su punto, me señaló que durante el “peritaje tradicional” muchos huicholes se habían quedado varados en Real de Catorce. Señalaba que los líderes del FDW los habían abandonado en el pueblo, que los huicholes no sabían llegar al lugar de la ceremonia y que habían sido ellos, los habitantes catorceños, quienes los habían alimentado y hospedado (Real de Catorce, 31 de marzo de 2014). Esa misma historia se repetiría una y otra vez con variaciones mínimas⁴³.

Aunque es difícil saber qué fue lo que realmente ocurrió, la anécdota me sirve para mostrar el asombro de la gente de la Sierra de Catorce frente a lo que ellos juzgan

⁴³ Otros pobladores me dirían que habían guiado a un grupo de huicholes a llegar al Cerro del Quemado, mientras que algunos más sostenían que muchos de los visitantes “no sabían a qué habían ido”.

como el desconocimiento de los huicholes sobre el territorio que dicen defender: ¿Cómo es que no sabían dónde estaba el Cerro del Quemado? Del mismo modo que Benítez cuestiona la devoción católica a la efigie de San Francisco de Asís, los catorceños constantemente se interrogan por la veracidad de la relación de los huicholes con el territorio sagrado de Wirikuta. El punto de vista de muchos de los locales reitera que existe una contradicción básica entre la mediatización del fenómeno de Wirikuta y los rituales sagrados que comitivas de huicholes realizan en el territorio disputado.

No quiero sugerir que el conflicto entre catorceños y huicholes peregrinos se originó a raíz de la amenaza o promesa —según quien lo vea— de la minería. Aunque ciertamente esa era una de mis hipótesis iniciales, ésta fue rápidamente desmentida por una cantidad importante de interlocutores. Uno de ellos fue Toño, un hombre de mediana edad con quien discutí en muchas ocasiones asuntos como su pertenencia a una organización local pro-minera (la cual abordo a profundidad en el capítulo 4), y su visión sobre la relación entre los nativos de la Sierra de Catorce y los peregrinos “indígenas”. Mientras preparaba “cubas libres” y “palomas” en su bar, ubicado en las afueras de Real de Catorce, me contaba:

siempre los huicholes se han quejado, que si no pueden pasar porque los terrenos tienen malla (cerca metálica), o que si no se respeta su ruta de peregrinación. Ellos quieren que se respete toda la ruta a Wirikuta, pero ya no vienen en la ruta que venían. En su peregrinar ya no vienen, vienen en camioneta, entonces ya es puro pedo (...). Antes construyeron lo que era una capillita (en el Cerro del Quemado), bueno, ya eso hizo, con el círculo que estaba ahí (un “laberinto de conciencia”), pero quieren hacer más y lo bueno es que se paró (...). También meten solicitud que quieren construir unas casas allá arriba (en el Cerro del Quemado) y el ejido dice *ni madres*,

porque bien sabes que si le das la posesión te van a chingar...entonces es de siempre... cuando se viene este pedo entre... anarquistas o la chingada... se viene este pedo, entonces ya se hizo grande, pero eso no es de ahorita, siempre ha habido desmadre (Real de Catorce, 4 de abril de 2014).

Como mencioné en la introducción de la tesis, antes de hacer este estudio etnográfico, analicé el movimiento social del FDW. En ese sentido, estoy familiarizada con una semántica patrimonial que reivindica el uso “indígena” del territorio en disputa a través de una retórica de lo sagrado, lo indivisible y lo ancestral. En contraposición a estas visiones en torno a la territorialidad “indígena”, el testimonio de Toño revela que aquello que condiciona la relación de un sector de los catorceños con los peregrinos es la defensa de la soberanía del territorio ejidal. Nuestro interlocutor, interpreta la peregrinación, y el proceso de reivindicación territorial del FDW, como un conflicto en torno a los recursos de la propiedad colectiva⁴⁴.

⁴⁴ Aunque lo que los huicholes buscan es tener acceso a su zona ceremonial, sin que esto involucre un reclamo de propiedad (Liffman, 2012: pp. 43-44).



Figura 6. Fotografía realizada por Clara Bolívar. En la imagen, contemplo las ofrendas que los visitantes dejan en el centro del “laberinto de conciencia” del Cerro del Quemado, acompañada por un artesano nacido en la Ciudad de México y residente de Real de Catorce.

Después de servirme una copa de tequila, “cortesía de la casa”, Toño me señaló divertido las estampas de “Salvemos Wirikuta” que forman parte de la decoración de su bar. Luego, continuó con un monólogo:

vienen camaradas, compañeros universitarios que yo los veo muy nacionalistas, pero fíjate que aparte de estar en la ciudad y la chingada no te das cuenta de que toda la inversión que tenemos, porque ellos se quejan: *no, que empresas extranjeras* y la chingada. No estaríamos nosotros tan cerrados si ustedes viniendo de una ciudad sepan que todas las inversiones de la República Mexicana son extranjeras. Nosotros (los mexicanos) servimos nada más para obreros,

cabrón. Yo les digo: a ver cabrones, ni los huicholes por ser mexicanos son buenos, ni la mina por ser extranjera es culera.

Mientras el sector de la opinión pública que se opone a la minería en la Sierra de Catorce comúnmente habla de “saqueo” por parte de las compañías mineras extranjeras, Toño habla de inversiones. Este término ubica a México, no como un país saqueado sino como una nación que recibe los recursos financieros de empresas extranjeras. Además, agrega una frase lapidaria: “los mexicanos sólo servimos para obreros”, haciendo alusión a un mercado global de trabajo en el cual los connacionales ocupamos la categoría más baja: la del proletariado. En una interesante inversión del concepto de “conciencia de clase”, la identidad nacional se piensa como inevitablemente ligada a la clase obrera; sin embargo, reconocer el lugar que los mexicanos ocupamos en la estructura de clases no deriva en una militancia política, sino al contrario: implica una aceptación del lugar que se ocupa en el sistema de producción capitalista internacional.

La inversión extranjera en el sector minero marca una distancia respecto a la “mexicanización” o “estatización” de los recursos naturales, al autorizar inversión extranjera directa sin requerir que se encuentre vinculada a inversión nacional⁴⁵.

⁴⁵ La reforma a la Ley Minera en el año de 1993, promueve la inversión de empresas extranjeras —de recursos procedentes del exterior— en sectores antes exclusivos a capital nacional. Esto contrasta con la ley de mexicanización, promulgada en 1961, la cual distinguía tres sectores: en el primero las empresas deben ser estatales; en el segundo, entran ciertas regiones consideradas como reservas nacionales y se señala que el capital nacional no puede ser inferior al 66% del total; en el tercero, la

Simbólicamente, este esquema rompe con un imaginario de la nación como articulación coherente entre recursos naturales población y territorio. No es posible establecer una correspondencia directa entre el dominio sobre el petróleo o los minerales, los mexicanos y el espacio nacional. Las reformas neoliberales no sólo debilitan a la industria mexicana, sino también a la identidad nacional, la cual está forjada sobre la idea de que –más allá de las diferencias geográficas, étnicas y sociales— compartimos el amor a la patria y sus tesoros. En ese sentido, lo que el neoliberalismo pone en jaque es la soberanía, la identificación, por lo menos imaginaria, entre la sociedad nacional y los recursos naturales de la nación.

Desde una perspectiva fluida, Toño cuestiona las atribuciones morales que la clase media urbana hace de lo nacional y lo huichol al decir: “ni los huicholes por ser mexicanos son buenos, ni la mina por ser extranjera es culera”. Él confronta a muchos de los simpatizantes del FDW que ven a lo huichol desde los parámetros establecidos por una industria de la etnicidad (Comaroff y Comaroff, 2009), la cual hace de la diferencia étnica algo fácilmente asimilable a grandes públicos a través de artesanías, prácticas espirituales para audiencias “mestizas” y una floreciente industria cultural que, comúnmente, equipara lo “indígena” a aquello “verdaderamente mexicano”.

participación extranjera no puede sobrepasar el 49% del capital social de las empresas mineras (Delgado y Del Pozo, 2001).

2.6. El oro verde y los “nuevos mestizos”

Los primeros meses del año de 2015, me hospedé en Wadley⁴⁶: un pequeño poblado, de menos de seiscientos habitantes, cuya monotonía únicamente se ve interrumpida por el ruido del tren de carga que comunica la ciudad de San Luis Potosí con Monterrey. Durante este tiempo, presencié numerosos partidos de béisbol, contemplé magníficos atardeceres y aprendí a bailar música de banda. Sin duda, los meses que viví en ese pueblo polvoso entablé relaciones profundas con muchos de los “informantes clave” de esta tesis.

Durante este tiempo tuve contacto con muchos turistas místicos y algunos, pocos, chamanes huicholes que llevaban grupos para realizar ceremonias en contextos agrestes que involucran el consumo de peyote. A diferencia de Real de Catorce donde confluyen una variedad de turistas con objetivos distintos, a Wadley la gente va a consumir peyote y en ocasiones, otras sustancias psicoactivas⁴⁷. Este poblado se encuentra en las planicies adyacentes a la Sierra de Catorce: el clima es seco y caluroso, mientras que la vegetación está constituida por cactáceas y matorrales bajos. Aunque mi intención inicial era permanecer en Wadley para comprender la historia minera de la región, pronto desistí de dicho propósito; pocos de los que trabajaron en las minas vivían para contarlo. A pesar de eso, mi estancia fue provechosa en tanto me permitió comprender la relación entre los nativos del pueblo y los turistas místicos.

⁴⁶ Aunque también realicé visitas cortas al pueblo desde el año de 2011.

⁴⁷ En varias ocasiones, conocí gente que llevaba su propia ayahuasca o *yagé* (una planta utilizada con propósitos rituales por grupos étnicos de la región amazónica) para consumir, junto con peyote, durante su estancia en el desierto.

El pueblo de Wadley se fundó tras el descubrimiento de ricos depósitos de antimonio en el oeste de la Sierra de Catorce en el año de 1898. Wadley era el sitio donde se almacenaba y refinaba el antimonio que se producía en la sierra, así como el centro administrativo de las operaciones mineras. Durante el siglo XX, estas minas fueron las mayores productoras de antimonio metálico del país. Como he señalado antes, en la actualidad la producción de cualquier mineral en la Sierra de Catorce se encuentra suspendida hasta nuevo aviso. Lo cierto es que, después de la minería, aún queda otro tipo de riqueza: el peyote.

Wadley parece un pueblo vaquero sacado de una película *western*. La estación de tren y las casas de estilo estadounidense de principios del siglo XX, dan la impresión de estar en un set cinematográfico. A diferencia de la zona serrana, los hombres usan sombrero y botas vaqueras. El estatus se define por el modelo de la *troca* o camioneta que se posea, y el calendario está marcado por las fiestas patronales de las localidades cercanas. De acuerdo a esta descripción, uno pensaría que se encuentra en un rancho cualquiera del norte de México; sin embargo, Wadley tiene algunas particularidades.

La primera vez que visité la localidad, en marzo del año 2011, me sorprendió encontrarme un campamento en la plaza principal: alrededor de una decena de jóvenes bailaban erráticamente entre tiendas de campaña. Aparentemente llevaban días ahí. Buscaban alimentos entre los botes de basura, mendigaban restos de comida en las casas cercanas y se internaban en el desierto de cuando en cuando para reabastecer su reserva de peyote. Varios de ellos eran originarios de la Ciudad de México, el resto eran suizos y japoneses. Después de estar en Wadley, se proponían ir a Palenque,

Chiapas, aunque nunca me quedó muy claro cómo iban a recorrer centenares de kilómetros sin comida ni dinero.

Durante las vacaciones de Semana Santa y en los meses de julio y agosto decenas de personas originarias de centros urbanos nacionales e internacionales llegan a Wadley, buscan hospedaje en casas particulares o en los hoteles de la localidad, y piden a los pobladores que los internen en el desierto y los ayuden a encontrar peyote. Esta cactácea de color verde grisáceo se confunde fácilmente con el suelo y pasa desapercibida entre los matorrales. En ocasiones, los psiconautas acampan en las planicies silvestres en donde permanecen por semanas, sólo regresando a Wadley o a cualquiera de las rancherías cercanas para comprar agua y comida; otras veces se quedan en las localidades e interactúan con los habitantes locales provocando situaciones de corte trágico o cómico⁴⁸.

Una mañana, mientras desayunaba con el dueño de un hotel local y seguía con mi obsesiva inquisición sobre el pasado minero de Wadley, él me respondió en un tono enfático: “todos aquí pueden vivir del turismo. La minería se acabó con los viejos mineros. Los jóvenes ya no saben el oficio”. Le pregunté entonces: “y si los jóvenes ya no son mineros ¿entonces por qué se van a trabajar a otras minas?”. Él me respondió: “si se van a Concha del Oro (en referencia a Concepción del Oro en Zacatecas) o a

⁴⁸ El Gavilán, un querido amigo que trabaja en la mina que menciono en el capítulo 5, me contó, por ejemplo: “si una vez que salgo al patio (de la casa) y veo una muchacha encuerada saltando en el techo, ahí por el tanque de agua, gritaba re-feo... parecía loca” (Wadley, 7 de marzo de 2015); aunque también hay “gente que está harta de la civilización, desahuciada, drogadictos, enfermos terminales (que van a Wadley) a morirse o a perderse en el desierto, pues” (Óscar, Wadley, 11 de febrero de 2015).

otras minas es porque les pagan mucho, pero no es porque el municipio tenga vocación minera, como andan diciendo” (Ramón, Wadley, 10 de julio de 2014).

En efecto, muchos varones jóvenes del municipio migran para trabajar en algunas de las grandes minas norteñas (lo que menciono en el capítulo 5); los que se quedan, pueden ganarse sumas modestas de dinero llevando a los turistas místicos a los terrenos ejidales donde todavía hay peyote. Algunas veces el guía reparte sus ganancias con el dueño del terreno donde los viajeros acampan. Aunque la generalidad de los visitantes a los que estoy haciendo alusión en este apartado, se internan en el desierto con propósitos espirituales, no siempre consumen peyote. Desde Real de Catorce hasta Wadley diversos catorceños me han contado que algunas personas sólo quieren ver la cactácea o, en su defecto, acariciarla.

En Real de Catorce también existe una oferta de servicios místicos realizados por catorceños. En dicha localidad, hay una variedad de caballerangos o guías locales que, ataviados con sombreros y camisas a cuadros, buscan clientes para llevarlos al Cerro del Quemado en sus caballos. Ahí, en la cima, hacen que los turistas se “carguen de energía” al indicarles que recorran el “laberinto de conciencia” y que, al terminar, abran sus brazos en dirección al cielo. Igualmente, algunos de esos mismos caballerangos trafican peyote o llevan a los viajeros a recolectarlo.

Sospecho que a raíz del movimiento mediático desatado por el FDW, ha aumentado la cantidad de psiconautas en busca de peyote. En conversaciones informales con turistas místicos, he podido constatar que ciertos individuos se enteraron de la existencia del “lugar sagrado” de Wirikuta gracias a los eventos masivos y noticias difundidas por el FDW. Bien puede decirse que este fenómeno

expansivo fue producto de una comunicación contradictoria. En las demandas que el FDW realiza al sistema político señala que: “Wirikuta y todos los sitios sagrados (...) son un territorio físico o material, además de ser espacios rituales y espirituales” (FDW, 2012). Esta estrategia busca reivindicar el sitio no sólo por ser un territorio ritual, sino también ecológico. Implícitamente, esta clase de enunciados señalan la necesidad de proteger el territorio y a sus especies endémicas, incluido el peyote; sin embargo, la difusión de la causa política a grandes audiencias se caracteriza por su iconografía psicodélica, con referencias constantes al consumo de sustancias alucinógenas. Esto me hace concluir que “una parte significativa del público que se ha solidarizado con las luchas territoriales wixaritari (...) no cuestiona el imaginario representativo del huichol” (Negrín, 2015: p. 68) y, más bien, buscan identificarse con él.

La creciente visibilidad de la cultura huichol y de sus territorios sagrados es aprovechada por algunos catorceños que ven en el fenómeno del turismo místico un nicho de aprovechamiento económico, pero también una oportunidad de reivindicación cultural. Evidentemente, los nativos del Altiplano Potosino no poseen el capital cultural de un grupo étnico como los huicholes; sin embargo, ciertos sectores están redefiniendo la categoría de “mestizos” y las prerrogativas que les corresponden de acuerdo a su estatus étnico. Lino, por ejemplo, un amigo que trabaja como caballerango en Real de Catorce durante los fines de semana y en temporada vacacional, y que se dedica al trabajo minero el resto del tiempo, se legitima a sí mismo como guía espiritual. Cuando le comenté que había ido al Cerro del Quemado con un conocido suyo, el cual no es reconocido como un caballerango acreditado, me comentó: “ése no sabe cargar la energía, ése la ha de haber descargado (risas). La

hubiera llevado yo, conmigo viene gente de muchas partes, he llevado mucha gente que vive en Japón, de China, de Italia...es un lugar muy bonito El Quemado y todos los cerros de por ahí...” (12 de marzo de 2015, El Hormiguero).

Hale (2005) ha mencionado que, en Guatemala, se ha generado un tipo de identidad política -que él denomina “nuevos mestizos”- que busca desmarcarse de las categorías étnicas claramente definidas por el Estado. En la Sierra de Catorce existe un proceso similar: en muchos sentidos los potosinos cuestionan su estatus étnico y los derechos asociados a él. El ejemplo más radical de este fenómeno es visible en las acciones efectuadas por algunos de los habitantes de Real de Catorce y Wadley, los cuales desafían las limitaciones legales que regulan el aprovechamiento de sus territorios. La legislación mexicana contempla el uso ritual del peyote por parte de grupos étnicos “indígenas”, aunque prohíben su comercialización⁴⁹; sin embargo, como he señalado, los catorceños violan dichas disposiciones legales al enajenar la cactácea y, de ese modo, responder a la demanda de psicotrópicos manifestada por el turismo místico.

Para Benítez, los nativos de la Sierra de Catorce y los huicholes representan “los dos extremos de una lenta evolución que va de los huicholes, una de las culturas mejor preservadas (...) a esos mestizos recién incorporados al urbanismo” (2010: pp. 52-53). A lo largo de este apartado, he intentado mostrar los procesos de reconfiguración identitaria de los habitantes de pueblos como Real de Catorce y Wadley, los cuales los acercan a ese “sentimiento de lo religioso” que Benítez atribuía al mundo “indígena”.

⁴⁹ Una revisión de la regulación jurídica de las drogas en México puede verse en: Bunster, 1993.

Algunos de los “mestizos” catorceños están en un proceso de reelaboración identitaria modelado, en parte, por las ávidas demandas de experiencias místicas. La oferta turística de las comunidades es parte de proceso de redefinición de la etnicidad “mestiza” y un modo de reivindicación sobre el control local de los recursos. En ese sentido, el desempeño de Lino como caballero y guía espiritual, por mencionar un caso entre muchos, puede ser interpretado como un “resultado de la lectura semiótica de las demandas de los visitantes” (Rodríguez, 2015: p. 119), pero también como un modo de disputar la posesión y el aprovechamiento de bienes materiales, espirituales y simbólicos. Los catorceños, en su dimensión de “nuevos mestizos” (Hale, 2005), cuestionan el monopolio de los huicholes sobre los quehaceres místicos y proponen nuevas reglas de circulación de mercancías religiosas, prácticas terapéuticas y plantas sagradas.

La creciente presencia del turismo místico ha provocado la aparición de un buen número de ofertantes de guías espirituales y facilitadores de “plantas de poder”, además de comerciantes que ofrecen infraestructura ritual a cambio de pequeñas sumas de dinero. Aunque la derrama económica generada por el turismo místico no se compara con lo producido por los turistas culturales o patrimoniales, los intercambios son altamente valorados por los residentes de Real de Catorce y Wadley, por mencionar algunas localidades en concreto.

Ahora, cuando Lino me cuenta con orgullo que gente de una variedad de lugares del mundo lo busca para hacer uso de sus servicios como guía, hay mucho más en juego que una relación puramente económica. El pago de los visitantes de diferentes partes del mundo es también una validación de su persona y un reconocimiento de su

trabajo. Los “nuevos mestizos” de zonas localizadas de la Sierra de Catorce y las planicies adyacentes, valoran a los psiconautas no sólo porque les permiten intercambiar servicios místicos por dinero, sino también porque en la demanda turística se esconde, de modo implícito, una valoración de su capital cultural: la identidad radica en el reconocimiento de los otros, el cual se expresa como deseo de consumo (Comaroff y Comaroff, 2009: p.10).

Concluyo este apartado señalando que la participación en la economía no sólo se traduce en poder adquisitivo, sino que también implica formar parte de las relaciones sociales de reconocimiento (Bohn, 2008). En ese sentido, a partir de lo expuesto, entiendo la inclusión al sistema económico como un doble juego donde lo alienable y lo inalienable se entrecruzan: el salario o el pago de servicios, a diferencia de la asistencia o el donativo, implica la aceptación y, por lo tanto, la legitimidad de aquél que participa en el mercado de trabajo a través de una oferta concreta.

2.6. Algunos comentarios finales

Una vez escuché a un biólogo decir que era un error asumir que en los entornos desérticos, y en específico en el Desierto Chihuahuense, no había vida. Él señalaba que en los desiertos hay una abundante vegetación y fauna que se adaptan a las condiciones de un ecosistema árido. Siempre pensé que algo similar sucedía con las zonas mineras. Se asume que sin dicha actividad productiva, las áreas mineras desaparecen; sin embargo, si miramos más atentamente, podremos ver que hay formas de sobreponerse y resistir a los periodos de recesión económica. De la misma forma que los ecosistemas del enorme Desierto Chihuahuense son habitados por

especies endémicas que persisten aún en condiciones difíciles, las poblaciones de los pueblos mineros generan estrategias híbridas de supervivencia que les permiten hacer frente a un contexto adverso.

Se dice que los pueblos cuya principal actividad económica es la minería experimentan dos temporalidades opuestas: las bonanzas, tiempos de abundancia, dispendio y explosión demográfica; y las borrascas, periodos de escasez de mineral, disminución de los precios de mineral y de inundaciones o insuficiencia tecnológica, en los que la desocupación genera migraciones masivas (Staples, 1994). Aunque no niego la veracidad de este esquema temporal, en este capítulo he tratado de mostrar que, por lo menos en Real de Catorce, hay vida más allá de la minería. Efectivamente, los periodos de borrasca se presentan como desafíos para las poblaciones mineras, pero ésto no equivale a la desaparición automática de pueblos y comunidades. La etnografía es una herramienta que permite hacer legibles a poblaciones que no poseen una vocación económica dominante y que, incluso, establecen relaciones complejas entre origen, identidad y geografía –tal es el caso de las migraciones y peregrinaciones religiosas, por ejemplo—.

Paralelamente, durante estas páginas he tratado de advertir acerca de los efectos políticos de designar a un lugar como un “pueblo fantasma”. Utilizar dicha categoría puede traducirse en una invisibilización de los grupos que permanecen en las localidades mineras o que permanecen ligadas a ellas a través de vínculos rituales y genealógicos. Me preocupa que con el auge turístico de Real de Catorce, la metáfora que alude al vaciamiento del pueblo pueda ser utilizada como un factor que facilite el aprovechamiento del destino turístico por sectores económicos y políticos concretos.

En ese sentido, el imaginario del “pueblo fantasma” refiere, sobre todo, a una forma capitalista de mirar: sin una actividad económica identificable, Real de Catorce desaparece del mapa. Por supuesto, como he explicado antes, esta perspectiva no es compartida por los actores que peregrinan al pueblo o residen en él.

Constantemente, los empresarios hoteleros aprovechan inmuebles turísticos con fines comerciales, mientras que establecen regímenes particulares de intercambio y circulación sobre los bienes a su cargo. En el caso concreto del patrimonio edificado vale la pena destacar que ciertos grupos nativos del pueblo sólo pueden participar en la capitalización y aprovechamiento del patrimonio histórico si se someten al repertorio de acciones definidas por los empresarios hoteleros y restauranteros locales y los organismos federales. Mientras la localidad de Real de Catorce va afianzando su estatus como destino turístico y zona de monumentos históricos algunos sectores sociales dejan de estar legitimados para hacer uso de los bienes clasificados como inalienables.

Por último, vale la pena señalar que en este capítulo también he tratado de mostrar los conflictos y negociaciones que subyacen en la apropiación y definición de los bienes que, algunos clasifican como, patrimoniales. La comercialización del peyote y la defensa de la minería transnacional contradicen los restringidos regímenes de circulación y mercantilización que ciertos sectores imponen a dichos bienes patrimoniales. Para muchos mexicanos, las compañías mineras transnacionales que extraen recursos del subsuelo atentan contra la idea de que los minerales son de y para los mexicanos. Para algunos nacidos y criados en Real de Catorce, el origen de

las inversiones mineras es irrelevante, en la medida en que la explotación minera se traduce en beneficios para la población local.

En el caso de la mercantilización del peyote y del creciente repertorio esotérico que los catorceños ofertan a los turistas místicos sucede algo similar a lo que ocurre con los minerales: para los huicholes, la mercantilización del peyote y el acceso de “mestizos” a sus lugares sagrados es algo claramente problemático. Aun así, algunos individuos de Real de Catorce y Wadley, por mencionar ciertas localidades, disputan el acceso y el control sobre los recursos que consideran propios. En ese sentido, puede decirse que en la Sierra de Catorce hay un sistema de valores no siempre coincidente y muchas veces en pugna.

3. La Luz y la minería ambivalente

“Andamos como las yuntas, cada quien jala para su lado”

Vicente

Poco antes de llegar a Real de Catorce, el viajero pasará por una pequeña población que se encuentra a orillas de la carretera. Verá un conjunto de casas que se elevan sobre una superficie en pendiente; al centro, una explanada de cemento y frente a ésta una una gran torre de color ocre. Poco a poco, descubrirá rastros de vida: un cerdo que duerme en una casona derruida, la ropa colgada en un hilo de yute, unos niños que juegan con un balón desinflado. Ha llegado a La Luz⁵⁰.

La torre ocre es el símbolo más reconocible de la vieja mina de la Negociación Minera Santa Ana y Anexas (de ahora en adelante denominada como Santa Ana), una de las más productivas y constantes de la Sierra de Catorce⁵¹. El sitio se volvió célebre gracias a la visita del general Porfirio Díaz en 1893, quien inauguró la introducción de energía eléctrica en el aprovechamiento de yacimientos minerales (Montejano y

⁵⁰ La Luz es una localidad que se encuentra a seis kilómetros de Real de Catorce. El rancho ha experimentado un descenso poblacional importante: el poblado pasó de tener 317 habitantes en el año 2000 a 144 (62 hombres y 88 mujeres) en el 2010 (INEGI, 2015).

⁵¹ Las bonanzas de la negociación se concentraron en el periodo que va de su fundación en 1773 a 1776, a partir de 1851 y hasta la Revolución Mexicana, para finalmente reanudar operaciones en 1965 y cerrar en 1991.

Aguiñaga, 2008; Lewis, 2007)⁵². Cuando en 1991, la Compañía Restauradora de las Minas de Catorce, S.A. de C.V. –conocida simplemente como La Restauradora— abandonó Santa Ana lo hizo por los bajos precios de los metales, no por la escasez de mineral. El incremento del valor de la plata en el mercado mundial en la primera década del nuevo milenio, generó un renovado interés por explotar y expandir los viejos yacimientos de la Sierra de Catorce y atrajo a la empresa *First Majestic* a La Luz.

En la actualidad, la ranchería ha dejado atrás un sistema particular de organización capitalista de la producción minera, y consecuentemente un tipo de relaciones obrero-patronales, para convertirse en un poblado “satélite” de Real de Catorce. Muchos de los pobladores de la comunidad se emplean en el floreciente sector turístico de la cabecera municipal, lo cual se contrapone a un pasado en el que La Luz era uno de los mayores atractores de mano de obra de la región. Desde ese contexto, vale la pena analizar la transformación que algunos, otrora mineros, y sus familias sufrieron al volverse empleados del sector terciario en Real de Catorce. El cierre de la mina implicó un reordenamiento de la vida social: ¿Cómo hacer frente ahora a la posibilidad de su reapertura?

Seleccioné La Luz como uno de los escenarios que, recurriendo a la terminología de Marcus (2001), integraría mi “paisaje de investigación”, atraída por la noticia de que la mina histórica se había convertido en el centro administrativo de *First*

⁵² David y Francisco Coughlan diseñaron un sistema de bombas eléctricas, el primero de su tipo en México, que permitían desaguar la mina de Santa Ana con relativa facilidad. El problema de la inundación en las minas era una constante en el periodo colonial y se resolvía sacando el agua manualmente, a través de túneles o perforaciones, con sistemas de malacates y bombas rudimentarias (Trabulse, 2007).

Majestic en la Sierra de Catorce. En ese sentido, mi interés inicial era realizar una estancia que me permitiera contextualizar y dotar de contenido a un conflicto que, continuamente, se describía en términos macrosociales. Me propuse conocer los efectos de la controversia pública sobre la extracción de minerales en la Sierra de Catorce, en una comunidad minera directamente afectada por el destino de la minería. Lejos de los análisis que entendían el caso de Wirikuta como el enfrentamiento entre una compañía minera trasnacional *versus* los huicholes y sus aliados, a mí me preocupaba saber cuál era la experiencia cotidiana de la gente que vivía en las inmediaciones de una mina paralizada por el escándalo.

Durante mis estancias de investigación, descubrí que la polarización de la opinión pública respecto a la minería en la Sierra de Catorce amplió el repertorio semántico de actores locales, los cuales empezaron a codificar su relación con la mina y el turismo en clave patrimonial. Los nativos de La Luz tienen un acceso diferenciado a semánticas que circulan en el espacio público y que, muchas veces, se encuentran en tensión⁵³. Continuamente se apropian de los discursos emitidos por intelectuales, medios de comunicación, movimientos sociales y corporaciones trasnacionales para reivindicar sus propias nociones de valor, patrimonio y propiedad.

Las semánticas políticas en torno al patrimonio no han sido las únicas que han impactado las posiciones de los sujetos locales respecto a las actividades productivas que, desde su visión, tendrían que privilegiarse en la región. Algunos de los residentes del poblado tienen una serie de experiencias que modelan sus expectativas sobre la minería. Su pasado como mineros o como esposas, madres e hijas de trabajadores de

⁵³ Aquí estoy siguiendo, hasta cierto punto, el argumento de Ferry (2005: p. 43).

la metalurgia, les permite elaborar nociones de la actividad industrial y establecer parámetros morales, políticos y sociales en relación a ella. En ese sentido, creo que muchos de los procesos de significación de la minería están asociados al género y al rol que varones y mujeres ocuparon dentro de la economía doméstica familiar durante el auge minero.

3.2. La ambivalencia de la minería

Lisa Breglia (2006) ha usado el concepto de ambivalencia para señalar el efecto multivocal del patrimonio. A menudo, los trabajos sobre el fenómeno patrimonial se enfrentan a la contradicción que subyace en la definición de un concepto que refiere a bienes que son de “todos” –de la nación, de la humanidad— pero que en la práctica son de unos más que de otros. Hablar de ambivalencia es pues una manera de enfatizar las contradicciones respecto a la propiedad y el valor de recursos que se designan como posesiones inalienables. En efecto, en La Luz, la relación que la gente sostiene con la mina de Santa Ana podría ser definida como ambivalente, por decir lo menos. Hay una tensión entre un gobierno que ofrece concesiones mineras a empresas extranjeras para poder participar en el flujo global de circulación de capital; un grupo étnico que reivindica sus derechos rituales sobre un extenso territorio ceremonial; una empresa que ha comenzado a apropiarse de la vieja infraestructura minera; un movimiento social que convierte el territorio sagrado de un grupo étnico en patrimonio de la nación, e incluso del mundo, y que ven en la minería un atentado contra la tradición, la cultura y la naturaleza; y un grupo de actores locales que valoran a la mina de Santa Ana como su patrimonio comunitario. Aunque más adelante daré

cuenta de cada una de estas comunicaciones de lo patrimonial, desde la perspectiva de la gente de La Luz, antes quiero profundizar en el espíritu ambivalente del espacio de la mina.

Una de las entradas a la mina de Santa Ana se ubica muy cerca de la carretera Matehuala-Real de Catorce, al oeste de la localidad; hay un segundo acceso, conocido como El Refugio, que se ubica al noreste de la ranchería. Santa Ana y El Refugio son dos haciendas mineras que siempre han estado administradas por una misma empresa⁵⁴. Mientras la mina estuvo activa, los trabajadores laboraban en una sección u otra, por lo tanto es común que se refieran a Santa Ana y El Refugio como espacios autónomos, a pesar de que se encuentran conectados por túneles subterráneos. Entender cuál es la relación que la gente de La Luz sostiene con la mina de Santa Ana no es tarea fácil. Muchos de los trabajadores que recorrieron sus túneles cotidianamente han migrado o han fallecido. Los poquísimos varones jóvenes que permanecen en La Luz no conocen el oficio de la minería y recuerdan muy poco del trabajo de sus padres y abuelos. Considerando esto, decidí que una manera de recrear la dimensión simbólica de la mina, sería a través de los relatos orales que me fueron transmitidos por los residentes adultos de La Luz.

De acuerdo a las narraciones de varios varones —y en especial de Vicente, un ex-minero de más de sesenta años que se dedica a atender un estanquillo en la explanada del pueblo—, en El Refugio vive una entidad sobrenatural, conocida como Jergas, que deambula por las profundidades subterráneas de la mina. Aunque hay una variedad de versiones sobre la historia y ésta se narra no sólo en La Luz, sino también

⁵⁴ Todas las concesiones (4977 ha.) están agrupadas bajo el nombre Santa Ana.

en Villa de la Paz y en Charcas⁵⁵ —dos zonas mineras cercanas a Real de Catorce—, me interesa recuperar la narrativa de los ex-mineros que actualmente radican en la ranchería a la cual dedico este capítulo. Muchas de las características que se le atribuyen a este ser subterráneo fueron reiteradas una y otra vez por una variedad de actores locales; sin embargo, fue Vicente quien, con infinita paciencia, me contó a detalle una experiencia que él vivió muy de cerca. A continuación recupero un extracto de su historia:

Yo tenía once años cuando Jergas se llevó a Lucio Mendoza un 26 de julio. Lucio estaba trabajando cuando se le apareció. Haga de cuenta que es minero, se pone lámpara de minero, se transforma en un jefe, es el diablo. Jergas lo atrapó, no lo dejaba salir, le quebró la lámpara, lo cargó debajo del sobaco y él sintió que estaba en un remolino. Cruz Moreno lo sacó de donde Jergas lo dejó. Dice que tenía como un imán, que había una resistencia muy fuerte y que sólo cuando empezaron a rezar lo dejó salir. Lucio estaba blanco y tenía los pelos parados. Yo lo vi. Jergas se aparece donde hay oro y hay plata, donde hay minerales. Sólo sale en El Refugio, en Santa Ana no. Jergas no es malo, los cuida, no los mata, te dice dónde hay mineral. Su método es que se te aparece como El Ingeniero, agarra la forma del ingeniero y te dice que vayas a sacar una muestra y después son los gases los que se transforman en Jergas. Jergas los lleva para indicar dónde está la veta. Donde se llevó a Lucio era una veta de sulfuro. Es un hombre de metal, son sulfuros (de plata) que se convierten en jefe (La Luz, 29 de marzo de 2014).

Vicente narra que cuando Lucio, el protagonista de su historia, recobró el aliento, les comentó a los presentes que estando dentro de la mina se dirigió a avisar que había una bomba descompuesta, cuando se encontró con el ingeniero Córdova —el gerente del desarrollo minero— y que fue él quien le indicó que lo siguiera. Lucio recordó que

⁵⁵ Otras versiones de la historia de El Jergas pueden encontrarse en: Zavala, 2001.

Córdova se encontraba en la Ciudad de México, sintió un escalofrío y trató de huir, pero no pudo. Percibió una fuerte corriente de aire, luego se desmayó, aunque pudo sentir cómo Jergas lo cargaba y lo colocaba en una parte elevada de la mina, mientras dejaba atrás sus huaraches, su sombrero y su lámpara de carburo —elementos que más tarde facilitaron su localización—. Después del suceso, Lucio emigró a Barroterán, Coahuila para emplearse en una de las minas de carbón de esa región.



Figura 7. Vicente posa en su estanquillo, después de contarme su relato sobre la mina.

Aunque Vicente y otros informantes sitúan este acontecimiento en la década de los sesenta o setenta del siglo XX, hay otra historia que algunos viejos mineros me relataron y que ocurrió a mediados del siglo pasado. El relato cuenta que un minero

llamado Gonzalo, que se dedicaba a operar una bomba de agua en El Refugio, se encontró con Don Eutiquio, el jefe de turno, quien le ordenó que lo acompañara a una zona remota de la mina. En el camino, Gonzalo le preguntó a su superior por el lugar específico al que se dirigían, su interlocutor no respondió, lo que hizo que Gonzalo se percatara de que estaba con Jergas. Inmediatamente después de esta revelación, Gonzalo sintió una fuerte ráfaga de viento, luego se desmayó. Más tarde, sus compañeros notaron su ausencia y comenzaron a buscarlo. Encontraron su casco, más adelante sus huaraches, para finalmente hallarlo inconsciente en una parte alta e inaccesible del espacio subterráneo, colgado donde más adelante se localizarían depósitos de plata pura. Después del acontecimiento, Gonzalo se reubicaría en Saltillo, Coahuila.

Las historias sobre Jergas se relatan en contextos íntimos, a la gente que está familiarizada con las operaciones de El Refugio y que tiene nociones básicas sobre lo que sucede en el espacio subterráneo. El relato que me transmitió Vicente es una historia circunscrita a una serie de procedimientos formulados comunitariamente, y que son precisamente éstos los que le proporcionan al relato su legitimidad. La validez de los relatos radica en que éstas sean contadas, una y otra vez, de forma similar, para construir y afianzar una memoria comunitaria. Podría decirse que estas historias funcionan como una suerte de fórmula de carácter mnemotécnico: las narraciones verbales permiten expresar la experiencia con palabras y, a la vez, producir su recuerdo (Ong, 1996: p. 42).

En ambas historias, la trama comienza con un minero que se encuentra trabajando en el espacio subterráneo de El Refugio, el cual interrumpe sus labores a

petición de su jefe. Éste último le solicita que lo acompañe a algún lugar remoto de la mina. En el camino, el minero tiene un momento de anagnórisis, que se manifiesta a través de sensaciones corporales como el viento y los escalofríos y que le hace darse cuenta de que su superior no es realmente tal, sino que es Jergas. Trata de huir, sin embargo, su cuerpo no responde y entra en un estado de inconsciencia. Paralelamente, los compañeros del desaparecido notan la ausencia de uno de los suyos, proceden a buscarlo y encuentran un rastro de objetos personales que les permite encontrar a su camarada, quien aparece en una zona inexplorada de la mina. Después del evento, la víctima abandona la Sierra de Catorce para residir en otra parte del país. En aquella zona improbable donde se encontró el cuerpo inconsciente de la víctima de Jergas, se descubren ricas vetas de mineral.

Uno de los elementos comunes en ambas narrativas es la caracterización de la estructura de poder que impera al interior de la mina, una claramente vertical y autoritaria. Ello se expresa en lo que Bourdieu (1989) llama la “gestión de los nombres”: hacer énfasis en el grado académico o en el cargo que ocupa el superior, es una manera de indicar la posición que se ocupa en un sistema laboral organizado jerárquicamente. Ese antecedente permite explicar la disposición obediente del minero, el cual está obligado a seguir las órdenes de la autoridad sin cuestionarlas. En un contexto con un rezago educativo tan alarmante como el de Catorce⁵⁶, el sobrenombre de El Ingeniero remite a la aceptación de la designación académica y las ventajas materiales y simbólicas asociadas a ella. Históricamente, en La Luz los gerentes y

⁵⁶ De los 9,716 habitantes de Catorce, 1,127 mayores de quince años no tienen ningún grado de escolaridad (INEGI, 2015).

capataces del proletariado minero han sido hombres educados provenientes de Estados Unidos y Francia (Gámez, 2014: p. 33), mientras que los peones mineros son originarios de otros centros de producción mineral o de los poblados que circundan los socavones o galerías de acceso a las zonas de trabajo subterráneas, como Potrero o el mismo Real de Catorce.

En los relatos, la obediencia del minero hacia la jerarquía administrativa es costosa: internarse en las profundidades del espacio subterráneo es entrar en una zona desconocida, de la cual ya no es posible salir. Aunque muchos de los viejos mineros de La Luz tienen una profunda empatía hacia la mina y es común que la describan, con nostalgia, como un lugar bonito, también la personifican como una entidad femenina peligrosa: “la mina es como una mujer que no te suelta, lo deja chueco a uno, lo mata, pero no lo deja ir. Si se entera de que uno se quiere ir, lo castiga” (Vicente, La Luz, 29 de marzo de 2014). El espacio de la mina es simbólicamente ambiguo: es un lugar feminizado en donde los hombres pueden realizar acciones típicamente masculinas – operar maquinaria, emplear su fuerza física, hacer chistes y bromas fuera del ojo vigilante de sus parejas, por ejemplo—. Pero también es una geografía misteriosa que, tal y como señala Kublock respecto a la mina chilena El Teniente, puede retratarse como “una presencia femenina amenazante y vengativa”. En ese sentido, es común que la pérdida de control y por lo tanto el sentimiento de vulnerabilidad, se codifiquen como ansiedad sexual (1998, p. 140).

Desde esa lógica, la angustia derivada del deambular dentro de la mina, más por obediencia que por decisión, se manifiesta en ese sentimiento castrante de impotencia. El momento climático de las narrativas, el instante en que el minero descubre que en

realidad su jefe no es quien dice ser, conlleva a un sentimiento radical de alienación. Los relatos dan cuenta de una pérdida de dominio sobre la propia corporalidad, la cual pareciera ser una metáfora de la explotación capitalista: los mineros son usados como cuerpos sin voluntad y paralelamente, son ellos quienes permiten la reproducción y acumulación del capital. Esto es mucho más enfático cuando se señala que es a través de los cuerpos de los mineros inconscientes cómo se indica la presencia de vetas inexploradas de plata: son los trabajadores, reducidos a su dimensión estrictamente corporal, lo que permite extraer materias primas. En este sentido, el cuerpo del minero convertido en una marca o una inscripción dentro del espacio de la mina, es el que indica dónde está la mercancía.

Al comienzo de mis indagaciones, pensé que Jergas era la mina transformada en una entidad animada; sin embargo, durante mi estancia en La Luz los hombres y mujeres del rancho siempre identificaron a este personaje como claramente masculino. En una ocasión, mientras platicaba con un grupo de mujeres con las que frecuentemente me reunía a pasar la tarde, les pregunté si era posible que Jergas adquiriera la forma de una mujer, lo que causó infinidad de risas: ¡estaba travistiendo a Jergas! Vicente y muchos otros veían a la mina como una presencia femenina, la caracterizaban como una mujer, pero asumían que el mineral -la plata, en este caso— era una sustancia masculina.

Coincido con muchos otros analistas que han sostenido el carácter femenizado de los espacios subterráneos, los cuales asemejan un vientre, una vagina o un útero (Eliade, 1983; Ferry, 2005). Estos lugares son habitados por presencias masculinas, tales como El Tío en las minas de estaño bolivianas o Muqui en el distrito de

Huancavelica, en Perú (Nash, 1979; Taussig, 1980; Salazar-Soler, 2010). En ese orden de ideas, puede decirse que frecuentemente “el espíritu dueño de las minas es la mercancía que extraen los mineros” (Taussig, 1980: p. 284). En esa línea de análisis, se entiende que, como señala Vicente, Jergas “es un hombre de metal”, es la plata convertida en una entidad masculina, que habita el espacio feminizado de la mina⁵⁷.

Ahora, es preciso señalar que Jergas posee una cierta ambigüedad: es difícil categorizarlo como una entidad maligna o benigna. Al estar en el ámbito subterráneo, los mineros constantemente negocian y conviven con entidades no-humanas a las cuales atribuyen personalidad –es común que las máquinas tengan nombres propios o, como ya vimos, que doten de agencia a la mina misma—. Los dispositivos materiales son vistos como agentes capaces de habilitar y obstaculizar acciones. Desde esa perspectiva, dentro de la mina el orden de las cosas no es el mismo que fuera de ella⁵⁸. Dentro de ese marco de sentido, la figura de Jergas, a pesar de ser diabólica, no puede ser catalogada como malvada, ya que a su modo, dicha entidad coopera con los mineros al hacerles inteligible el espacio subterráneo. Es así como Vicente recalca: “Jergas no es malo, te enseña dónde está el mineral” (La Luz, 29 de marzo de 2014).

La segunda parte de los relatos se dedica a los compañeros de trabajo, quienes inician la búsqueda del minero perdido. El colectivo de mineros representa la lucha por

⁵⁷ Respecto a las minas guanajuatenses, Ferry comenta: “la infraestructura que rodea a la mina y a la matriz de cuarzo y otros minerales que cubren a la plata son vistas como femeninas, mientras que los trabajadores que entran a la mina y la plata en sí misma, es masculina” (2015: p. 171).

⁵⁸ Incluso, se dice que, los propios mineros al ubicarse en la geografía subterránea “están encantados, no saben cuándo es la noche y cuándo es el día, no comen lo mismo que afuera” (Vicente, La Luz, 1 de abril de 2014).

la vida, mientras que el trabajador solitario que permanece en las profundidades de la mina se orienta hacia la muerte. Son las prendas personales del desaparecido lo que guía a los compañeros de trabajo hacia el objetivo de su búsqueda. La descripción de estos objetos hace referencia a la indumentaria que los mineros de Santa Ana usaban para trabajar hacia finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, como los huaraches de vaqueta o de "llanta" (Gámez, 2014: p. 71) y la lámpara de carburo.

La víctima de Jergas se encuentra suspendido o colocado en uno de los interiores rocosos. Sus compañeros lo rescatan y lo ponen a salvo fuera de la mina. En la sección final de la historia, se enfatiza la importancia del compañerismo y la lealtad de los mineros. Para hacer frente a la relación alienante entre explotadores y explotados se recurre a la solidaridad de clase. Es preciso decir que La Luz comparte muchas de las características que algunos de los expertos atribuyen a los enclaves mineros: "condiciones de proletarización y aislamiento (...) y el control de los capitalistas sobre la vida de (las) poblaciones" (Sariego, 1988: p. 149). Bien puede decirse que estas condiciones laborales gestaron la construcción de fuertes lazos comunitarios entre los obreros. La estructura jerárquica y autoritaria de la organización minera facilitó una intensa camaradería entre los trabajadores de Santa Ana.

En muchas de las conversaciones que mantuve con algunos de los viejos mineros del rancho de La Luz, como Don Pancho, me señalaban con nostalgia el pasado armónico de la localidad: "cuando la mina trabajaba era bien unida la gente, si había una desgracia todos cooperábamos, si había un problema nos ayudábamos...(¿también los jefes?, pregunto). No, esos no, haga de cuenta que ellos siempre han tenido su mundo aparte" (7 de febrero de 2015). Esta relación solidaria

entre miembros de la comunidad proletaria se intensifica al interior de la mina, donde impera un principio de apoyo mutuo entre los obreros: “cuando uno entra a la mina, tiene que dejar sus problemas afuera; adentro todos somos compañeros, no se deja a nadie solo y se ayuda a todos” (Don Pancho, La Luz, 7 de febrero de 2015). Estos testimonios, marcan a la mina como un espacio liminal en términos afectivos; una zona diferenciada donde se suspende la lógica moral que gobierna las interacciones sociales cotidianas, para dar pie a un compañerismo sin condiciones.

Por otra parte, a pesar de que la solidaridad de clase puede salvar de la muerte, no libera de la migración. En los relatos estudiados se señala que los protagonistas de las historias, Lucio y Gonzalo, migran a otras zonas mineras o ciudades industriales después de su encuentro, presumiblemente traumático, con el mineral vuelto hombre. Como bien ha señalado Gámez, una de las características más destacables del distrito minero de Real de Catorce —el cual incluye a la ranchería de La Luz— es la migración entre los centros de producción mineral (2014: p. 44). Como señalé en el capítulo anterior, desde el siglo XIX y sobre todo a lo largo del XX, se observan tendencias en los movimientos de la población local, los cuales coinciden con los niveles de producción de las minas: a la bonanza le sigue un incremento poblacional, a la borrasca le sucede la disminución de los habitantes de la zona.

En este apartado he realizado un ejercicio interpretativo que busca exponer las complejas y delicadas relaciones que los habitantes de La Luz han mantenido históricamente con la minería y con los espacios subterráneos de Santa Ana y El Refugio. En las siguientes páginas, me centraré en observar los efectos sociales de la llegada de la empresa *First Majestic* a La Luz.

3.3. Santa Ana como bendición y amenaza

Como muchos relatos etnográficos, este segmento inicia con el relato del desplazamiento del antropólogo, una situación de descolocamiento en la que el investigador se ubica voluntariamente, y que da pie a una serie de sucesos propios de quien es ajeno a las dinámicas sociales sostenidas por un grupo de desconocidos. Con la ayuda de fotografías y notas de campo, el etnógrafo reconstruye, ya desde el escritorio, aquello que experimentó durante una estancia cuya duración es directamente proporcional a su autoridad como científico. La experiencia de campo es, sin duda, altamente personal y funciona como una suerte de rito de paso donde el antropólogo se convierte en tal cuando ha logrado superar los desafíos físicos, emocionales y sociales derivados de intentar adentrarse en un contexto desconocido.

En mi caso, el punto de partida se establece cuando, tras haber hecho las gestiones y preparativos necesarios, llegué a La Luz durante una mañana calurosa de marzo. Aunque ciertamente yo ya había estado antes en Real de Catorce y zonas aledañas, no dejaba de impresionarme el paisaje cuya aridez recordaba el codo de un campesino. Aparentemente, la zona, alguna vez fértil, sufrió un cambio de paisaje debido a que a partir de la extracción minera se procedió a desmontar paisajes agrestes (Humboldt, 1822: p. 326).

Me interné en las solitarias calles de la comunidad y busqué a la mujer que – como me habían indicado- rentaba habitaciones de una casa a la que llamaban hotel, y que, tal y como sospeché, tenía amplia disponibilidad. Me respondió con evasivas. Nuevamente me presenté y expliqué que era una estudiante que planeaba pasar una temporada en La Luz. “Te confundí con una hermana”, señaló. Después entendería

que me había tomado por una de las mujeres protestantes provenientes de Matehuala o Saltillo, que se esfuerzan en evangelizar incautos sin éxito aparente (a lo largo de mis estancias, no conocí un sólo catorceño que practicara una religión distinta a la católica). Después de dejar mi equipaje, Susana me indicó que tenía que ir a presentarme con El Ingeniero: el gerente del proyecto minero y representante de *First Majestic* en La Luz.

Me dirigí hacia Santa Ana. La enorme y desierta plancha de cemento que antecede la entrada a la mina impide que la trayectoria del que se dirige a la mina pueda ser disimulada. Una barda rodea la propiedad de *First Majestic*. Al centro de ésta, una caseta con guardias de seguridad privada controla el acceso. Los encargados de resguardar las instalaciones de la empresa, son campesinos que provienen de ranchos de Zacatecas y Durango. Pasan periodos de dos semanas viviendo en las instalaciones, sin mantener contacto con la gente de La Luz, más que para controlar el acceso a Santa Ana. Las bardas y las rejas refieren a una lógica de diferenciación social por segregación, reforzada por la falta de vínculos entre guardias de seguridad y población local.

La superficie de Santa Ana está constituida por áreas verdes, con pasto y algunos árboles frutales. La imagen no tiene nada que ver con las fotografías de archivos históricos, en las cuales el paisaje es sucio, poblado de gente, y de lo que parecen ser cerros de material estéril. En los buenos tiempos –a finales de la década de 1870, por ejemplo— Santa Ana llegó a emplear mil operarios en labores de extracción de mineral (Gámez, 2014: 50). Ahora, si acaso, habría unos cincuenta trabajadores realizando obras de albañilería y mantenimiento del espacio exterior de la mina.

El Ingeniero era un hombre de mediana edad originario de Charcas —una zona minera cercana—, quien de acuerdo a los títulos que exhibe en su oficina, estudió Ingeniería Geológica en San Luis Potosí y realizó un posgrado en Lyon, Francia. A los pocos minutos de conocerme, comenzó a relatarme sus antecedentes genealógicos y ocupacionales: era hijo de un minero, el trabajo de su padre había permitido que pudiera estudiar en el extranjero; él a su vez, estaba financiando la educación de sus tres hijos, dos de los cuales habían recibido instrucción en países del “norte global”. Desde su perspectiva, estos datos mostraban que el trabajo minero posibilitaba la movilidad social transgeneracional y que beneficiaba, no a individuos, sino a familias completas. Su relato también mostraba cómo los salarios producto del trabajo minero tenían una tendencia a acumularse y reproducirse patrilinealmente. Aunque decía que los frutos de la labor de los padres benefician a todo el linaje minero, hacía énfasis en la descendencia masculina.

El Ingeniero legitimaba la presencia de *First Majestic* en la Sierra de Catorce, y en particular en La Luz, a través de su propia experiencia de vida. Veía a los varones como los líderes de las casas familiares, y argumentaba que los mineros contratados por su empresa distribuirían los salarios entre sus esposas e hijos generando desarrollo económico. El proyecto minero La Luz planeaba contratar más de setecientos mineros por un periodo de quince años, además de generar dos mil empleos indirectos. Después de la minería, la gente no se quedará sin empleo, decía, sino que se emplearían en las iniciativas culturales legadas por la compañía a la comunidad.

El gerente se mostraba visiblemente orgulloso de un proyecto llamado Centro Cultural Hacienda de Santa Ana. Dicha iniciativa aprovecharía la infraestructura

industrial en desuso para llevar a cabo: A) recorridos por los canales subterráneos de la vieja mina; B) un museo de la minería que mostraría los antiguos procesos de procesamiento de la plata, así como una ruta por Santa Ana; C) además, el proyecto se proponía capacitar a la población local a partir de una escuela de artes y oficios —ya estaba en funcionamiento un taller de guitarra y canto, uno de pintura, así como una escuela de joyería de plata para la población local—. De acuerdo a sus palabras, planeaban hacer de La Luz “un nuevo Taxco en México” y estimaban que en este proyecto eventualmente se emplearía a alrededor de 150 personas. Se programaba que el centro cultural abriera en la primera mitad del año de 2014; sin embargo, la inauguración nunca se llevó a cabo debido a que el gobierno federal no otorgó los permisos necesarios para iniciar la explotación de los depósitos de plata⁵⁹.

Sin duda, el centro cultural buscaba ubicar a *First Majestic* como una empresa socialmente responsable, algo urgente ante la ola de descrédito provocado por la fracción opositora a la empresa⁶⁰. Igualmente, los representantes y partidarios de la compañía canadiense —entre ellos la agencia de relaciones públicas de *First Majestic* (FWD Consultores)— se han encargado de señalar que la explotación se hará de modo subterráneo, y no “a cielo abierto” como ha dicho el FDW. Por supuesto, sostienen que

⁵⁹Existe un juicio de amparo contra la Secretaría de Economía, el cual impide la explotación de recursos minerales en el Área Natural Protegida de Wirikuta. Más adelante hablaré más de este tema.

⁶⁰ A la iniciativa cultural se sumaron otras de carácter ambiental, tales como la reforestación de las zonas que circundan la rancharía de El Espolón y la creación de un huerto de nopal comestible que sería comercializado en beneficio de las poblaciones locales.

el refinamiento o beneficio de la plata se realizaría con el menor impacto ambiental posible⁶¹.

A lo largo de mis estancias, pude comprobar que aunque la dimensión “socialmente responsable” de la empresa era promovida ante foráneos como yo, la interacción cotidiana entre *First Majestic* y los catorceños, por momentos, adquiría la forma de una relación clientelar. En la oficina de El Ingeniero se exhiben una variedad de reconocimientos en los cuales se agradece a la compañía su apoyo en la rehabilitación y decoración de un templo, o por financiar la reparación de la escuela primaria de alguna pequeña comunidad. Frecuentemente pude observar que la gente iba a solicitar favores a Santa Ana; pedían apoyo para transportar ganado o incluso herramientas para arreglar los desperfectos mecánicos de sus automóviles.

Por un lado, la empresa trata de establecer un tipo de relación -que denominaré *exterior*- con la sociedad, que le permita situarse como una compañía moderna en sus técnicas de extracción y beneficio de los metales, y con una vocación ética –en su consideración hacia el futuro ecológico y social de una región—. Por otro, el vínculo *interno*, el trato *First Majestic* mantiene con los habitantes de La Luz, puede ser calificado como clientelista. En un contexto acotado, la relación que *First Majestic* entabla con miembros de las comunidades de Potrero, El Espolón, La Luz y Real de Catorce es vertical: los beneficios sociales y económicos que la empresa ofrece se

⁶¹ La administración de la mina planea separar los metales a través del método de flotación— los depósitos minerales se muelen y se separan de la ganga al ponerlos en contacto con reactivos que los hacen flotar en el agua—. En la medida en que este proceso requiere grandes cantidades de recursos hídricos, la empresa propuso realizar una planta de aguas residuales.

cambian por lealtad política. Siguiendo el trabajo de Lomnitz-Adler respecto a la estructura piramidal de las relaciones patrón-cliente en contextos urbanos, puede decirse que “los recursos se distribuyen desde la punta hacia la base y el apoyo se irradia desde la base y hacia arriba” (1982: p. 62).

Los recursos que la empresa distribuye entre la gente cercana no siguen el esquema patriarcal trazado por El Ingeniero en nuestro primer encuentro. Hay que recordar que cuando yo llegué a La Luz, el FDW ya había tenido alguna presencia en el rancho como parte de una ofensiva que buscaba informar a la gente de la Sierra de Catorce de los peligros de la minería. El centro del movimiento social convocó a reuniones, distribuyó folletos y discos compactos —que, por cierto, nadie tenía cómo reproducir—, difundiendo una perspectiva catastrofista de la minería. El FDW no seleccionaba interlocutores en base al género o a la edad, el discurso del movimiento social era mucho más general e incluyente que el de la empresa minera. A partir de entonces, la estrategia de *First Majestic* fue comenzar a otorgar dádivas e información a una parte de la población que nunca había sido beneficiaria directa de ellas: las mujeres.

Fue así como *First Majestic* empezó a obsequiar despensas y a invitar a las mujeres de La Luz a reuniones dentro de las instalaciones mineras, trastocando las delicadas asociaciones entre género y minería. La estrategia buscaba asegurar la lealtad de la gente de la ranchería al proyecto minero, en un contexto en el cual la minería ya no monopolizaba los recursos ni la vocación productiva de la región. La presencia del FDW y la alianza de algunos de los hoteleros de Real de Catorce con la oposición a la minería, aumentó la contingencia de la vida social; en las palabras de

Vicente, “si antes la mina nos decía qué hacer lo hacíamos, pero ahorita no, ahorita ya tenemos opciones” (La Luz, 29 de marzo de 2014).

La presencia del turismo y de la oposición anti-minera plantea un desafío a la hegemonía ideológica que, durante siglos, las empresas mineras han instaurado en La Luz. Finalmente, lo que distingue a muchas localidades mineras es la superposición de las funciones de la economía sobre la política. Los gerentes, directores generales o dueños de las minas son los tomadores de decisiones y quienes ejercen una suerte de poder autoritario caracterizado por una cualidad contradictoria: la mina es la que provee y quita, los administradores son tanto benefactores como tiranos. Esta orientación concéntrica, que hace de la economía un fenómeno dominante, deriva en una inflación respecto a lo que las compañías mineras y sus gerentes o directivos pueden efectivamente hacer. En el caso de La Luz, el repunte del turismo cultural y peregrino rompió la correspondencia entre capital internacional, recursos minerales y medios ideológicos de dominación característicos de los periodos de bonanza minera, al atenuar la dependencia laboral respecto a las empresas mineras.

Uno de los efectos de la fragmentación en la vida económica de la región, es que ha provocado una ruptura al interior de la comunidad de La Luz. Las lealtades están divididas: muchos de los pobladores trabajan o se benefician de modo indirecto de los turismos de Real de Catorce. A partir del cierre de la mina, un número significativo de mujeres del rancho se han empleado como cocineras, recepcionistas y mucamas en los hoteles de Real de Catorce, además de integrarse activamente a la economía estacional vinculada a la festividad de San Francisco de Asís. Para ellas, el paro de la minería significó una reorganización de la vida familiar; el desempleo de sus

esposos, o su migración a otros centros mineros hizo que la subordinación sexual en el núcleo familiar desapareciera, o por lo menos se problematizara. Así me lo contó Avelina, una pastora y ama de casa, en una de las tantas mañanas en que la acompañé a visitar su corral de cabras:

antes (cuando la mina trabajaba) yo me acuerdo que todas andaban bien encerradas, ahorita ya no tienen gobierno, pero antes sí, todas con los maridos, a los maridos no les gustaba que anduvieran en la calle ni nada de eso, nomás era el mercado y ya, de ahí pa' su casa" (La Luz, 29 de marzo de 2014).

Muchas de estas mujeres trabajadoras manifiestan su desaprobación a la mina. Es el caso de Wendy, empleada de un hotel importante en Real de Catorce; durante la sobremesa de un succulento almuerzo me decía con desdén: "¿a mí en qué me beneficia que la mina haga o deshaga? Si no me morí de hambre en veinticinco años, ya no me morí nunca (risas), ya ve, la estoy invitando a usted a comer" (La Luz, 5 de julio de 2014).

En una ocasión, mientras un grupo de mujeres y yo compartíamos la comida, les pregunté a mis interlocutoras que cuándo creían que había habido sido la época de mayor prosperidad del rancho. Debatieron un rato, pero al final todas concluyeron que el tiempo presente era el de mayor abundancia, gracias al turismo y a San Francisco de Asís. Recordaban que cuando estaba la mina la gente de Nuevo Laredo, de Monterrey y demás estados norteros les mandaban despensa y ropa usada, y que eso debió ser "porque nos veíamos muy necesitados" (Wendy, La Luz, 4 de julio de 2014). Al decirles que yo había visto que las condiciones de vida de muchos hogares de La Luz parecían

estar lejos de los estándares mínimos de bienestar, las mujeres me dijeron: “Tienes que aprender a distinguir. Aquí no somos pobres, somos cochinos. Mucha gente de acá vive así porque quiere, porque así les gusta” (varias, La Luz, 4 de julio de 2014). La respuesta me impactó porque cuestionaba, de modo explícito, la división sexual del trabajo más convencional. En el momento en que muchas de estas mujeres se convirtieron en el sostén económico de sus hogares, se rompió el intercambio recíproco que suponía que los hombres proporcionaran seguridad económica mientras que las mujeres cuidaran del espacio doméstico. Antes, el salario de los mineros era transformado en patrimonio familiar; ahora, el trabajo remunerado de ellas les permitía redefinir la función del rol femenino.

Esa misma tarde, algunas de mis interlocutoras recordaron que siendo más jóvenes, habían sufrido abusos por parte de sus esposos. Aunque afortunadamente hablaban de esos acontecimientos como algo lejano en el tiempo, en el rancho existen dos casos de violencia doméstica que las motivaban a interpretar su propia biografía desde el presente: “es que cómo era yo taruga, de veras, ahorita ya no me dejo... yo digo que debería de regresarle el golpe al hombre ése... le pega feo, el otro día le aventó un mechón (veladora) y ésta se deja. Luego no le da dinero y la ves que anda pidiendo fiado” (varias, La Luz, 4 de julio de 2014). Estos testimonios dejan ver que, como señala Kublock, la minería a menudo supone un tipo de control sobre el espacio de lo doméstico y lo femenino. En ese sentido, la exclusión de las mujeres del mercado de trabajo no es un arreglo económico como cualquier otro, sino que refiere a una organización desigual de la sexualidad (1998: p. 188). Los empleos de las mujeres en

la industria turística de Real de Catorce, por más precarios que sean⁶², les otorgan una autonomía de la que no gozaban en el pasado. En el presente, las mujeres pueden llevar a cabo acciones antes reservadas a los hombres: se reúnen, participan en la vida política del rancho, maldicen e incluso toman cerveza en lugares públicos.

Los hombres que trabajaron en la mina ahora se emplean en trabajos ocasionales de albañilería y en las fiestas religiosas de octubre. Algunos más, como Vicente, venden frituras o elotes hervidos a los escasos viajeros que se detienen a preguntar direcciones antes de llegar a Real de Catorce. Después de la minería, tal como mencionan los relatos sobre Jergas, muchos migraron para trabajar en otras minas –como Minar y Baramín en Nuevo León y La Colorada en Zacatecas—; para regresar a La Luz cuando su edad productiva empezaba a llegar a su límite. Estos hombres recuerdan con nostalgia la época dorada de Santa Ana, los años setenta y ochenta del siglo XX. Hablan de la camaradería entre mineros, de las risas y los chistes con los compañeros, las parrandas en el día de pago y del orgullo que sentían por saber llevar a cabo un oficio “que no podía hacer cualquiera, nomás los que sabíamos” (Vicente, La Luz, 10 de julio de 2014). Los viejos mineros rememoran, una y otra vez, la hermandad, la solidaridad masculina y de clase.

Para Vicente es escandaloso observar cómo el espacio feminizado de la mina es continuamente violado por personas cuyo género, ocupación y linaje perturban la composición simbólica de Santa Ana. Esta visión es compartida por muchos de los opositores a *First Majestic* quienes consideran que “la mina es un asunto de hombres” (Wendy, La Luz, 30 de marzo de 2014) y por lo tanto, manifiestan su desacuerdo

⁶² Los hoteles de Real de Catorce pagan entre \$700 y \$800 pesos semanales a sus empleadas.

respecto a la política de relativo libre tránsito que, a últimas fechas, ha sido instaurada por el gerente del proyecto minero⁶³. Para Vicente por ejemplo, Santa Ana es un lugar que le pertenece, por lo menos afectivamente. Él nació ahí. Su madre laboraba como cocinera dentro de la mina y su padre como obrero minero. Durante veinte años los túneles subterráneos fueron su lugar de trabajo. Me relató con tristeza que hace cuatro años que no traspasa la barda custodiada de Santa Ana, debido a sus desacuerdos con la actual administración de la mina. Le resulta inconcebible que él, siendo un varón de abolengo minero, no pueda ingresar a la mina, mientras que un sector de las mujeres del rancho “entran cuando quieren”. Es claro que para sujetos con una trayectoria biográfica similar a la de Vicente, Santa Ana es un lugar que les permite definirse como personas en un sentido profundo: es un sitio que refiere tanto a la historia de sus ancestros como a la identidad propia.

Creo que las restricciones a la circulación de personas dentro del espacio minero permiten pensar a Santa Ana como un espacio inalienable para muchos de los nativos de La Luz. Inspirada en lo señalado por Weiner (1985) respecto a los bienes clasificados como inalienables entre los maorí de Polinesia, la preocupación de Vicente puede interpretarse como ansiedad por la devaluación simbólica de la mina debido a la circulación ilimitada de personas que no son sus legítimas herederas. La falta de restricción sobre el tránsito y la entrada a la geografía minera pone en riesgo la relación de la mina con sus orígenes, los cuales se encuentran fincados en las generaciones de varones que han nacido y dado su vida por ella.

⁶³ El Ingeniero permite que hombres y mujeres transiten dentro de las instalaciones superficiales de la mina, siempre y cuando éstos sean sus amigos y no sus críticos.

Avelina, por ejemplo, tuvo un hermano que murió dentro de Santa Ana por un accidente relacionado con el uso de dinamita; ella me mostró una infinidad de veces un fotomontaje donde el fallecido aparecía con el resto de los miembros de su familia, vestido con uniforme y lámpara de minero. En una ocasión, mientras hablábamos sobre la imagen, le pregunté la razón de que su hermano tuviera una indumentaria tan particular y me respondió: “pues porque ahí en la mina es donde se quedó” (La Luz, 27 de marzo de 2014). Este testimonio revela hasta qué punto se establece una simbiosis entre los mineros y su lugar de trabajo. Dicho en las acertadas palabras de un peón retirado de Santa Ana, que ahora se dedica a cantar corridos a cualquier incauto: “el minero es de la mina y la mina es del minero” (Samaniego, Real de Catorce, 2 de abril de 2014).

La circulación de personas que, según Vicente, no pertenecen al espacio minero ha puesto en duda no sólo la valía simbólica de la geografía subterránea, sino también la estructura jerárquica de poder que durante décadas guió la vida del pueblo. En las organizaciones mineras del norte de México, la estratificación se institucionaliza y reproduce de modo cotidiano; es común que los hijos de los altos mandos de las empresas reciban una educación distinta a la de la descendencia de los peones mineros y que los primeros habiten colonias cerradas destinadas a ser habitadas únicamente por los directivos y sus familias⁶⁴. En Santa Ana ocurría lo mismo: la gente

⁶⁴ Esto es visible en Villa de la Paz, San Luis Potosí, centro de operaciones de Negociación Minera Santa María de la Paz y Anexas S.A. de C.V., donde el dueño y director general José Cerrillo, así como los jefes de la empresa dedicada a la extracción de cobre, viven en una colonia cerrada, mientras que las casas del resto de los empleados se concentran a las afueras del pueblo (observación de campo, agosto de 2014). En Wadley, sucede lo mismo. Las abandonadas instalaciones de la que fuera la Compañía

de La Luz recuerda que los directivos de La Restauradora y sus familias tenían una escuela propia, un comedor aparte y sus casas se ubicaban dentro el espacio superficial de la mina. Los contactos que los altos mandos establecían con la comunidad eran escasos. Uno de los beneficios de poseer estructuras jerárquicas tan claramente delimitadas es que la distancia respecto al líder incentivaba la solidaridad entre los subalternos, algo señalado en las historias sobre Jergas. Un día, en el contexto de otra larga sobremesa, mis hospederos Susana y su esposo Silvio harían una comparación entre la administración actual de la mina y las pasadas: “el otro ingeniero no se mezclaba con señoras ni con nada. Él hacía sus fiestas de vez en cuando y compartía con todos, entonces con esos ingenieros nunca hubo problema, hasta ahora con él” (Silvio y Susana, La Luz, 23 de marzo de 2014).

Según lo narrado por varios de los habitantes del pueblo, durante una junta en el año de 2010, El Ingeniero planteó el proyecto Centro Cultural Hacienda de Santa Ana a todos los integrantes de la comunidad. Durante el encuentro, algunos de pobladores expusieron sus críticas al proyecto. De acuerdo a lo relatado por padres y madres de familias extensas dentro de la comunidad, es decir, de personajes con liderazgo dentro de la población:

según su idea es meter puro estacionamiento ahí en el cuadro (señalando la explanada central que antecede la entrada a Santa Ana), árboles y poner una casa en el medio, van a quitar todo lo que es... pues se vería bonito ¿verdad? Pero nos quitan lo que nosotros ganamos de dinero en

Minera y Refinadora Mexicana S.A. de C.V., dedicada a la explotación de antimonio en la mina de Tierras Negras, albergan un billar, canchas de baloncesto y una infinidad de casas de estilo estadounidense reservadas para los mandos superiores de la empresa.

octubre... según él presentó su proyecto, pues en vez de ayudarnos nos quiere amolar porque haga de cuenta que él... cuando pasan los camiones para El Real pasarían derecho, a nosotros no nos conviene porque entonces ya no va a haber carros, ya no va a haber nada, todo va a estar enfocado en la mina y los demás qué, los que vivimos del comercio o así, y los turistas que vienen ¿entonces? Pues cada quien pelea, pero a nosotros no nos conviene eso (Varios, La Luz, 28 de marzo de 2014).

De acuerdo con la información proporcionada por la agencia de relaciones públicas de *First Majestic*, realizar el Centro Cultural Hacienda de Santa Ana implica transformar el cuadro en un estacionamiento para los visitantes del sitio (ver *figura 8*). Esto ha originado conflictos con un sector de los residentes, quienes usan el espacio central para una variedad de fines, tales como jugar béisbol durante las fiestas patronales de la comunidad, y como espacio comercial durante la temporada que va de fines de septiembre hasta principios de octubre; en esa época La Luz se convierte en un paradero importante en la ruta de los peregrinos que visitan a la imagen de San Francisco de Asís en Real de Catorce. Igualmente, las familias del rancho reciben una compensación monetaria por permitir que se estacionen en la explanada central, los autobuses que transportan devotos hacia el santuario.



Figura 8. Maqueta virtual del proyecto Centro Cultural Hacienda de Santa Ana. La parte delantera de la imagen muestra el cuadro intervenido por árboles y espacios de estacionamiento. La imagen puede

interpretarse como un ideal de racionalización del espacio, el cual implica una transformación de las relaciones de trabajo y ocupación del territorio.

Después del posicionamiento crítico de algunos pobladores, la empresa minera tomó represalias contra ellos; despidió a algunos de sus empleados y dejó de otorgar despensas, entre otras dádivas, a los individuos y familias escépticos del proyecto cultural. Desde entonces, se desarrolló una división entre los habitantes de La Luz: por un lado, están los que favorecen a la mina y, por otro, sus críticos. En la medida en que yo me hospedé con Susana, una de las más feroces detractoras de la gestión de *First Majestic*, mi trabajo de campo profundizó en esta última facción (hablaré de esta limitación metodológica en el siguiente apartado).

Desde la perspectiva del grupo al que pertenece mi hospedera, la exclusión de las relaciones patrón-cliente establecidas con la empresa minera es algo injustificado. Ante la semántica desarrollada por la empresa minera, que, a través del proyecto del centro cultural, reivindica la mina como patrimonio histórico de La Luz y de la región, los críticos de *First Majestic* han articulado un discurso que hace de Santa Ana su patrimonio comunitario, lo que les permite enfatizar su derecho a recibir retribuciones por parte de la empresa por el hecho de ser originarios de la ranchería. Durante la conversación que cité con anterioridad, en la cual se me explicó el origen del conflicto comunitario, se discutió este asunto al señalar: “pues yo también tengo que comer, si aquí está la mina pues es lógico que a todos nos tienen que dar, piensan que la comunidad nomás son ellos y, no, somos todos” (Varios, La Luz, 28 de marzo de 2014).



Figura 9. Vista de La Luz. La porción derecha muestra una visión panorámica de las instalaciones mineras, frente a éstas se ubica la explanada que hace de plaza principal.

De modo interesante, ser excluidos de las prestaciones de la empresa minera, ha hecho que los opositores a la mina sean capaces de desarrollar una visión crítica sobre el fenómeno minero. Aunque demandan ser incluidos en las relaciones patrón-cliente debido a su proximidad geográfica y biográfica con la mina, justifican su rechazo a *First Majestic* no sólo a partir de su marginación de las redes económicas locales, sino también desde los argumentos difundidos por el FDW. Muchas veces, durante las conversaciones que mantuve con integrantes de la facción opositora a la empresa minera, pude notar cómo mis interlocutores articulaban su desprecio a *First Majestic* tejiendo fragmentos de su historia personal y familiar, con argumentos difundidos por medios de comunicación y movimientos sociales anti-mineros. En ese sentido, es claro que la aparición del FDW proporcionó a los opositores de la minería de un repertorio

semántico que les permite vincular las demandas por el acceso y la redistribución de recursos locales, con estándares justificados públicamente.

Esto se hizo claro con David, un antiguo trabajador de Tierras Negras y de Santa Ana, que en la actualidad vive de los salarios de sus hijas que trabajan en Matehuala y Real de Catorce. Mientras conversábamos en su casa, le pregunté en qué fundaba su desaprobación hacia *First Majestic*, a lo que respondió:

Mira, te voy a contar. Nosotros somos unos de los que no apoyamos esa empresa que está. Entonces, la mayoría de aquí está de acuerdo con ellos, por lo mismo que te digo, por despensas, por dinero, qué se yo, por dádivas que les da ese señor. Entonces, la señora que está con una tienda abajo, ésa es la que se encargó de andar aquí, este... manipulando a la gente. Yo no estoy de acuerdo por la contaminación que traen, la destrucción que traen, además de eso es una empresa trasnacional, todavía que dijéramos va a quedar aquí en México lo que se produzca, vienen, sacan lo mejor y dejan su mugrero como siempre (La Luz, 2 de abril de 2014).

En el siguiente apartado profundizaré en la reproducción del conflicto entre los simpatizantes y opositores de la minería en La Luz. Creo que el choque constante entre ambos sectores puede entenderse como un enfrentamiento entre la lealtad de un sector de la población hacia la empresa y su sistema de recompensas; y una fracción de la población de La Luz que, al estar excluida de las prestaciones de la empresa minera, hizo frente a sus enemigos a través de la solidaridad familiar y las alianzas entre subalternos.

3.4. Dos fiestas, dos comunidades

Para Luhmann (1998b), el conflicto se distingue por ser un tipo de relación con el entorno que se establece a partir de un criterio de doble contingencia negativa, es decir, como una interacción del tipo: “yo no hago lo que quieres, si no haces lo que quiero”. Es así como los actores involucrados en un conflicto refuerzan su posición a través del disenso y el rechazo de la oferta comunicativa del otro. El conflicto es una manera de dotar de sentido a acontecimientos que, en principio, podrían no tener nada en común: acciones azarosas pueden interpretarse como agresiones, individuos que no se conocen de repente pueden agruparse como un colectivo por considerarse afectados por algo o alguien. Recuperando estos señalamientos, me interesa observar cómo es que los habitantes de La Luz comunican y reproducen un conflicto que ha trastocado la vida cotidiana de la comunidad.

Recuperando la propuesta de Jorge Galindo (2010, 2012, 2014), me propongo rastrear el conflicto en el ámbito de la comunicación (oral, principalmente), del cuerpo y de la materialidad. La hipótesis central de este enfoque analítico es que la doble contingencia, es decir, el problema de la coordinación de expectativas, se resuelve a través de operadores sociales de orden comunicativo, corporal y material⁶⁵. A continuación explicaré qué entiendo por cada uno de estos ámbitos.

⁶⁵ En el siguiente fragmento literario, Marcel Proust deja ver cómo Swann, el protagonista de la historia, busca comunicar su amor a una mujer a través de una variedad de convenciones o dispositivos sociales. Con el afán de clarificar la propuesta analítica de Galindo, espero que este ejemplo deje entrever cómo la oferta amorosa tiene más probabilidades de ser aceptada si se codifica a través de una forma de comunicación, unos dispositivos materiales y ciertas expresiones corporales estandarizadas: “Si en el

Galindo recupera la noción de comunicación de Luhmann, quien señala que la “comunicación no consiste en el traspaso de un determinado contenido de un emisor a un receptor, sino en la creación intersubjetiva de sentido, que delimita un sistema social” (2002: p. 36). Uno de los aspectos más controversiales de la perspectiva sistémica luhmanniana es que su Teoría de los Sistemas Sociales (TSS) ubica a los seres humanos en el entorno de la sociedad (Luhmann, 1998b, 2007). De acuerdo al autor de la TSS, en la medida en que lo social está constituido por comunicación, los sistemas psíquicos, o seres humanos, son considerados como externos a la sociedad, ya que su principal operación no son las comunicaciones, sino los pensamientos. Esto quiere decir que sentir miedo o estar enamorado es algo irrelevante desde una perspectiva social, a menos, claro está, que dichos sentimientos se comuniquen a otro interlocutor. Al comunicar el enamoramiento el fenómeno --otrora, psíquico o sentimental-- se vuelve social ya que el enamorado adapta su vivencia a las reglas de

escaparte de una floristería o de una joyería, al ver una planta o una joya que le gustaba, enseguida pensaba en enviárselas a Odette, imaginándose que el placer que le causaban a él se lo ofrecerían también a ella, y acrecentarían la ternura por él, enseguida las mandaba a enviar a la calle La Pérouse, para no retrasar el instante en que, cuando ella recibiera alguna cosa de él, él se sintiera en cierta manera a su lado. Él quería especialmente que las recibiera antes de salir, para que el agradecimiento le proporcionará una acogida más tierna cuando lo viera (...), o incluso, ¿quién sabe?, si el comerciante era lo bastante diligente, quizás una carta que ella le enviara antes de la cena, o una visita suplementaria para darle las gracias en persona” (Proust, 1999: p. 97).

la comunicación⁶⁶. En ese sentido, se dice que, no son los individuos los que comunican, sino es la comunicación la que comunica.

Aunque hay varios tipos de sistemas sociales⁶⁷, en este apartado me interesa centrarme únicamente en los sistemas de interacción, es decir, en la comunicación presencial sostenida por un grupo de personas en el marco de un conflicto. A lo largo del subsecuente ejercicio me centraré en la reproducción del conflicto en ámbitos de presencia física inmediata.

Comprendo el ámbito de la corporalidad como disposiciones o esquemas de acción incorporados que predisponen a las personas a actuar de una manera específica en un contexto particular (Galindo, inédito). En este caso, me interesa observar cómo es que el fenómeno conflictivo se “hace cuerpo” a través de acciones específicas. Retomando una descripción que Wacquant hace en relación al boxeo, me propongo ver cómo es que el conflicto se hace posible a través de la “colaboración práctica y constante de (...) dos (grupos de) adversarios” (2006: p. 87).

En muchas ocasiones las disposiciones prácticas y la comunicación son insuficientes y no alcanzan a coordinar las expectativas de dos o más agentes, es

⁶⁶ No es que los hombres y mujeres queden fuera de la teoría de la sociedad mencionada, sino que ocupan un lugar jerárquicamente distinto al que habitualmente se les ha asignado en la historia de las ciencias sociales. Tal y como señala Luhmann, en un tono sarcástico, es claro que: “ningún ser humano es imprescindible para la sociedad, (...) esto de ningún modo quiere decir que la comunicación sea posible sin que haya conciencia, cerebros irrigados, vida, clima conveniente” (2007: p. 3).

⁶⁷ Los sistemas pueden ser movimientos de protesta, organizaciones o sistemas funcionales y de interacción (Luhmann, 1998b).

entonces cuando se recurre a la materialidad para condicionar el comportamiento de los sujetos. Por ejemplo, la proliferación de topes en la Ciudad de México indica que ni el reglamento de tránsito ni los agentes que multan a los conductores veloces alcanzan a garantizar que se respete el límite de velocidad autorizado, es así como se recurre a un dispositivo material que funciona como reductor de velocidad. Desde esta perspectiva, estoy interesada en analizar cómo es que se recurre a la materialidad para asegurar la reproducción del conflicto.

En lo referente a la comunicación, incluiré las descripciones usadas por los participantes del conflicto para referirse a sí mismos y a los otros (rumores, burlas o insultos), así como las maneras en que se presentan ante su entorno y se refieren a él. En el plano corporal, refiero a la participación en lo público, así como al conflicto corporalizado (agresiones físicas, camaradería, acoso...) y la "métrica corporal" (en donde la cercanía o distancia con el otro estaría regulada por su posición en el juego amigo-enemigo). Por último, recupero el conflicto en su dimensión material a través del rol que juegan dispositivos tangibles (barreras, marcas, letreros) en la definición de lo propio y lo ajeno.

Analizaré estos ámbitos sociales en el contexto de la fiesta patronal llevada a cabo en La Luz durante los días 25 y 26 de julio del año de 2014, dedicada a San Joaquín y Santa Ana, santos patronos de los mineros. Durante dicho evento se hicieron visibles los antagonismos que definen en gran medida la vida cotidiana de la ranchería, de los cuales ni siquiera yo, en mi condición de forastera, pude liberarme. En esta ocasión pude ver cómo el ritual popular se convirtió en la síntesis de las tensiones que las facciones en pugna mantenían cotidianamente. Parafraseando a Turner (1975),

puede decirse que lo que presencié a lo largo de celebración, fue un acto de un drama social que en este caso adquiriría la forma de un episodio público radicalmente disruptivo.

En la medida en que mi primer acercamiento a la localidad fue a través de Susana –quien, como ya dije, es uno de los personajes más críticos en relación a la empresa minera— siempre tuve una interacción restringida con el sector más cercano a El Ingeniero. Aunque haber sido marginada por una parte de la comunidad fue una limitación importante para este trabajo ya que me impidió hacer un monitoreo simétrico del fenómeno, dicha situación me dejó ver algunos de los rasgos característicos del conflicto: “su tendencia a subordinar toda acción desarrollada en el contexto de la rivalidad al aspecto de la rivalidad misma” (Luhmann, 1998: p. 351). Dicho en palabras de Laura, una mujer que labora como camarista en un hotel de Real de Catorce, quien no habla con su madre desde hace años a causa de su posición crítica respecto a *First Majestic*: “yo no quiero pelear; yo no me meto, pero me meten” (La Luz, 27 de julio de 2014).

Durante los días previos a la festividad pude ver cómo la organización de la fiesta patronal era trastocada por el conflicto. De acuerdo con lo dicho por una variedad de interlocutores, lo normal es que meses antes de la celebración se forme una comisión de habitantes, designados por el sacerdote de la parroquia con sede en Real de Catorce, quienes visitan la cabecera municipal y localidades cercanas con el fin de recaudar fondos. También se obtienen ingresos de la cooperación de cada una de las familias que habitan en La Luz, de la renta de espacios a vendedores ambulantes de ranchos y pueblos cercanos, así como de los migrantes que destinan cantidades

importantes a financiar la música, comida y adornos que honrarán a los santos de la comunidad. Todos estos recursos son controlados por la comisión antes mencionada, la cual se encarga no sólo de conseguir y administrar aportaciones, sino también de decidir en qué se emplearán las ganancias de la fiesta, si las hay.

Convencionalmente, la selección de los miembros del comité organizador se realiza en el marco de una elección que involucra tanto a los feligreses como al sacerdote, aunque el año anterior, dicha reunión no había podido llevarse a cabo debido a la repetida ausencia de una parte importante de los habitantes de La Luz. Lo que sucedía era que el grupo que favorece a la empresa minera se encontraba realizando su propia comisión, la cual, aseguraban, no necesitaba de la aprobación del sacerdote de la parroquia⁶⁸. De modo que resultó imposible constituir una sola comisión que fuera legítima para todos los miembros de la comunidad, lo cual desencadenó una suerte de duplicación de la fiesta patronal: cada uno de los dos sectores en pugna organizaba su propia celebración⁶⁹.

Un día, mientras regresaban de pedir cooperaciones a los comerciantes de Real de Catorce, presencié cómo las integrantes del comité más crítico de la mina, intercambiaban comentarios respecto a lo que había sido una jornada descorazonadora. Frente a una recaudación escasa, las mujeres elaboraban

⁶⁸ Este hecho puede estar relacionado con el apoyo al FDW manifestado por el sacerdote anterior, quien fue un agudo crítico de la minería en la Sierra de Catorce. Aunque su sucesor no ha tenido una posición manifiesta al respecto, tampoco ha tomado partido por las mineras interesadas en explotar la región.

⁶⁹ La comisión simpatizante de la mina no solicitaba recursos a los pueblos cercanos para financiar su fiesta, ni daban recursos al comité “del bando contrario”; existían rumores de que la minera les había entregado recursos para la celebración.

justificaciones y distribuían culpas: “es que por ellas pagamos todas...me dan ganas... me voy a ir a madrear a esas culeras” (La Luz, 6 de julio de 2014). El hecho de que hubiera dos comités provocó que la comisión de mujeres que acudió a pedir donativos a Real de Catorce se encontrara con el escepticismo de sus pobladores, lo cual, según decían, se tradujo en una baja recaudación en comparación con años anteriores. Al salir de su rancho, las mujeres se enfrentaban con la mala reputación de su localidad. Es más o menos común que los “externos” se refieran a La Luz como “nido de víboras” y, por lo tanto, expresan rechazo hacia la festividad de la localidad. Para muchas de estas mujeres, recaudar dinero implicó ser cuestionadas respecto a la ausencia de un comité organizador oficial o en relación a la falta de unión comunitaria. El desánimo y frustración de la comisión fue asimilado por sus aliados como un castigo inmerecido.

A pesar de lo difícil que fue coordinarla, la fiesta se preparaba con anticipación. Desde días antes la gente empezó a limpiar muchas de las casas deshabitadas y a prepararse para recibir a sus parientes. En un contexto de alta movilidad y dispersión, la celebración de la fiesta patronal es una manera de establecer continuidades y referentes comunes. Al tratar de participar en los preparativos de la fiesta, como la limpieza de la iglesia y los arreglos de flores para el altar, hubo roces entre los migrantes y el grupo cercano a la mina, quienes señalaban que no vivir en la localidad limitaba su capacidad para tomar decisiones sobre la celebración. Este episodio me permitió ver que incluso los actores que no vivían en La Luz formaban parte de la dinámica de choque que se vivía al interior de la comunidad, algo que se haría más patente durante el desarrollo de la fiesta.

La disposición espacial de La Luz es un elemento que ha sido aprovechado y ha permitido la reproducción del conflicto. La explanada de gran tamaño que se sitúa frente a Santa Ana permite ver quién entra y quién sale de las instalaciones mineras. Los edificios que circundan la plaza o el cuadro son los más antiguos: su construcción es contemporánea o cercana a la fundación de la mina. Lo mismo sucede con la capilla, la cual se ubica junto a las viejas instalaciones mineras. La plaza, la mina, la escuela y una serie de tiendas que se encuentran del otro lado de la carretera constituyen la parte más baja del pueblo; hacia arriba, una superficie cada vez más elevada alberga las casas de los pobladores, construidas recientemente. Es así como los espacios públicos pueden ser vistos desde las casas y calles superiores.

Habitualmente, la disposición espacial de la comunidad es aprovechada para observar los comportamientos de los vecinos, así como lo que ocurre en las oficinas administrativas de la empresa minera. Esto hace que las casas y calles superiores funcionen como un auditorio, haciendo de la explanada el escenario. Si entendemos a las interacciones humanas como escenificaciones teatrales, veremos que los espacios eminentemente públicos juegan un papel fundamental en la dramatización del conflicto. En el caso de La Luz, la explanada es el sitio donde se llevan a cabo las peleas físicas, donde se hace manifiesto el posicionamiento agonístico, al permitir ver a qué tienda se acude y qué amistades se frecuentan.

Ciertamente, las casas de los habitantes del rancho, funcionan como “zona de camerinos” o sitios reservados para la preparación del papel que se va a representar. Durante mi estancia en La Luz, tuve encuentros amistosos con el sector simpatizante de la mina, los cuales se dieron en espacios cerrados –sus casas o tiendas,

frecuentemente— carentes de testigos. Incluso, en una ocasión, una de las líderes de la fracción antagónica, me reveló detalles privados y dolorosos de su vida personal. Días después de nuestro encuentro, la saludé en un lugar público: su actitud fue indiferente. Los actores buscan consolidar cierta definición de la situación a partir del rol social o personaje que están representando ante una audiencia. Parafraseando a Schmitt podríamos decir: puedes amar a tu enemigo, sólo que no lo amarás públicamente.

En el marco de la fiesta patronal, la particular disposición espacial permitió ver qué migrantes regresaban y con qué vehículos motorizados lo hacían —lo cual refería a su posición social—. También se hizo visible quiénes, tanto habitantes permanentes como estacionales, realizaban las tareas previas a la fiesta: limpiar las calles, podar plantas y árboles, recoger basura y barrer la capilla. Fueron los pobladores cercanos a mí los que habían asignado los deberes y por lo tanto, eran quienes los llevaban a cabo, aunque no sin refunfuñar.

Algunas familias comenzaron a colocar banderitas de colores en la calle que conduce a la capilla (*figura 10*); sin embargo, pude observar que sólo lo hacían en la parte antigua del pueblo y en el sector más lejano a las antiguas instalaciones mineras. Algo similar sucedía con la limpieza y mantenimiento de calles: sólo arreglaron la zona contraria a la vieja mina. Al interrogar a los responsables sobre esto, me contestaron de modo burlón: “eso es responsabilidad de El Ingeniero, nosotros ya pintamos nuestra parte, a él le toca la otra mitad”. El conflicto se materializó en banderitas y falta de ellas, en paredes pintadas y muros desnudos. La mañana de la fiesta, el grupo hasta

entonces ausente del escenario se encargó de colocar los adornos faltantes en el atrio de la iglesia.



Figura 10. Vista del camino al templo del pueblo.

Un par de días antes de que se celebrara la fiesta, el sector cercano a la empresa minera convocó a una reunión. La invitación estuvo limitada a sus aliados y algunos pocos de sus críticos. Aunque era imposible que yo asistiera al encuentro, pude ver cómo ambos bandos se reunían y trataban de observar a los otros sin acercarse demasiado. Era notorio que la propia organización en grupos compactos buscaba decirle a los demás que no eran parte de la acción que se estaba realizando, restringiendo el acceso de actores externos y confirmando la membresía a alguna de las facciones. Todos los no-convocados nos habíamos sentado en una de las banquetas cercanas al atrio de la iglesia –donde se llevaba a cabo la junta de los

“enemigos”—, lo cual nos permitía ver lo que ocurría, sin exponernos a nuestros adversarios y con la posibilidad de reaccionar colectivamente ante cualquier amenaza (*figura 11*). El resto se encontraba en el atrio de la capilla discutiendo —me dijeron más tarde— donde llevarían a cabo su baile y demás asuntos logísticos, detalles que habían permanecido más o menos velados—, así como eligiendo un comité organizador de la fiesta patronal (*figura 12*). Aquéllos que estaban presentes, alrededor de veinticinco personas, firmaron un documento donde se nombraba como presidente y tesorera a un trabajador de *First Majestic* y a una mujer cercana a la empresa.

Los que transitaban con dirección a la reunión se enfrentaban a preguntas irónicas del tipo: "¿la junta es para todos o sólo para distinguidos?" emitidas por los opositores a la minería, las cuales eran ignoradas o respondidas con comentarios vagos. Igualmente, a los pocos asistentes a la reunión que formaban parte del sector opositor se les solicitaba que grabaran la junta o por lo menos tomaran notas. Internamente, se discutía cuál de nosotros podría actuar como “infiltrado”: algunos argumentaban que no querían ir porque eran incapaces de contener su enojo —lo que derivaría en “agarrarse a golpes”— mientras que otros manifestábamos nuestro miedo a sufrir violencia física y verbal.



Figura 11 y 12. Las fotografías muestran las reuniones que se llevaron a cabo en el marco de la organización de la fiesta patronal. En la primera imagen, es visible que los adornos no cubren la totalidad de la calle. En la segunda, se advierte la liminalidad de la mujer sentada a la izquierda, una de las opositoras a la mina; al centro de la composición se ubican los líderes convocantes de la reunión.

La indiferencia y la burla provocan que aún una investigadora desesperada por conseguir datos, vaya desistiendo en sus esfuerzos de interacción con los otros. Estar sentada con un contingente y completamente alejada del otro, hizo visible que me había asumido como parte de un bando, lo que no hacía sino confirmar las sospechas iniciales de mis enemigos: yo era, efectivamente, “contraria”. De una u otra manera, este posicionamiento respecto al conflicto empezó a influir en los caminos que transitaba, en las tiendas en las que compraba y por supuesto, en mi ausencia o presencia en ciertos comités, reuniones y demás espacios de socialización pre-celebratorios.

Lo que intento decir es que si en principio hubo muestras de una exclusión deliberada de parte del sector pro-mina —se negaban a ser entrevistados, no respondían el saludo, mi tránsito iba acompañado de burlas y cuchicheos—, después fui yo quien se encargó de darle continuidad a esa distancia, al adscribirme de modo cada vez más evidente a la agrupación rival. Había pues una “cooperación dramática” que mantenía la definición de la situación conflictiva. Esa es la propia cualidad performativa del conflicto: genera los elementos que lo constituyen. Mis acciones reproducían la marginalidad respecto a un bando y la membrecía a otro.

El día 25 de julio, ya había certidumbre acerca de las actividades que iba a realizar cada uno de los colectivos. Previamente, el grupo más cercano a la mina había realizado preparativos para hacer un baile en el “sindicato”. Esta edificación era el sitio donde se reunían los trabajadores de Santa Ana para discutir asuntos sindicales y se realizaban las fiestas del pueblo. Aunque el sitio es parte de las propiedades de *First*

Majestic, en diversos momentos los opositores a la mina han intentado tomarlo y ha habido una gran polémica respecto al hecho de que hoy sea un espacio privado.

Desde la mañana, los antagonistas comenzaron a colocar sillas, mesas y carpas en la plaza principal. Los arreglos se habían dispuesto de tal manera que estuvieran cerca de la casona y locales de la familia de empresarios mencionada en la introducción, lo cual marcaba la designación de esta área como “zona segura”. En la plaza, equipos locales de béisbol disputaban partidos, mientras la gente los seguía tomando cerveza y comiendo semillas de girasol desde las tienditas locales de sus familiares.

Alrededor de las dos de la tarde, comenzó una danza de “matachines” en el atrio de la capilla. Un grupo de hombres y mujeres jóvenes bailaba con ropajes de terciopelo y pesadas coronas de plumas, al son de un ritmo repetitivo constituido por tambores, sonajas y “huarachazos” que es denominado “huapango”. Este tipo de danza es común en la región del altiplano y normalmente precede a las “ceras”, las cuales pueden definirse como procesiones colectivas llevadas a cabo por gremios, localidades o devotos (Rodríguez, 2011: 93).

Varias horas después llegó la Rosa de Plata, una rosa de metal –antiguamente era de plata—, que un migrante residente en Zacatecas se encargó de comprar. Una comisión de corredores la traía desde Matehuala para ofrendarla a San Joaquín y Santa Ana. En la entrada del pueblo, la gente esperaba a los portadores de la ofrenda para después acompañarlos en una procesión por las calles del pueblo, hecho que culminó en una celebración eucarística. Mientras íbamos en la procesión, las tensiones empezaron a hacerse manifiestas. Los participantes se quejaban de la falta de

asistentes, y señalaban que su ausencia se debía al hecho de que la familia que había organizado el evento era del sector de los opositores a la mina. Esto cambiaría en la Rosa de Plata del día siguiente, a donde acudieron tanto simpatizantes como opositores de la extracción de mineral,⁷⁰.

Al llegar al atrio, el sacerdote y el presidente del comité organizador nos esperaban. Este último se presentó como tal e invitó al sacerdote a pasar a la iglesia e iniciar la celebración; poco después parte de los asistentes comenzaron a cuestionar su legitimidad. Esta era la primera ocasión en varios meses en la cual los miembros de la localidad compartían un espacio reducido y la tensión empezó a cobrar un registro audible: “-¿Quién votó por él? -La comunidad -¡Ustedes no son la comunidad!” (material de audio). El sacerdote participó en la disputa y comenzó a increpar al recién “elegido” comité, al señalar: “Nunca he visto a estas personas en la iglesia, no se han presentado conmigo, parece que ésta no la casa de Dios sino de ellos...”. Inmediatamente, los partidarios de la mina empezaron a tratar de callar al sacerdote, a insultarlo, a decirle que se fuera, mientras el resto de los presentes lo defendían a gritos. El cuestionado presidente llamó a la calma y pidió al sacerdote que oficiara la misa. Así lo hizo. Sobra decir que el sermón estuvo dedicado a rezar por la paz en La Luz y a la comunión con todos los santos.

Al día siguiente, el orden de actividades inició con otra celebración eucarística, esta vez acompañada por mariachis, en la cual se abordó la parábola del trigo y la

⁷⁰ Ciertas interpretaciones sugieren que las Rosas de Plata, relativamente comunes en las zonas mineras del norte de México, son restituciones del mineral extraído, mismo que regresa a la comunidad como ofrenda a la Virgen (Rodríguez, 2011: 109).

cizaña, en clara alusión a la discordia del pueblo. Al salir, la gente se acomodó en grupos en el atrio de la iglesia –uno de los espacios públicos por excelencia—. Las mujeres de la comunidad se habían encargado de preparar comida y servir refrescos. A diferencia de otros años, el menú era variado: mientras las allegadas a la mina habían preparado mole rojo y arroz, las “contrarias” ofrecían mole verde y frijoles. Las primeras se encontraban en un pequeño espacio interior y las segundas en el atrio (*figura 13*). Desde sus puestos, se disputaban a los comensales: cada uno era una batalla ganada.

Animada por un afán exploratorio, crucé la barrera y me interné en las profundidades del mole rojo. Las cocineras pasaban de observarme fijamente a ignorarme y negarme la comida, aún cuando se los pedía repetidamente. Con la cantidad de migrantes y gente de otras localidades que circulaba por la zona, las fronteras empezaban a hacerse porosas, aunque, con este tipo de gestos sutiles, las mujeres se encargaban de restituirlos. No tengo duda de que el grupo del mole verde se comportaba igual con sus enemigos.



Figura 13. En primer plano, vestidas de blanco, comen las opositoras a la mina. En segundo plano, el marco de la puerta y la mujer que está apoyada en él, marcan la frontera hacia el banquete del grupo rival.

Al término de la comida, se dio paso a una cabalgata encabezada por el gerente de la mina y algunos de sus empleados. El paseo a caballo funcionaba como afirmación de autoridad y gesto patriótico; es sin duda significativo que fuera el gerente del proyecto minero y no un político local el que lo llevara a cabo. Un grupo de música de banda los acompañaba, mientras la gente del pueblo los observaba o, en su defecto, los abucheaba (*figura 14*). El paseo terminó en el atrio, donde tras hacer ondear la bandera de México, los miembros del contingente se retiraron galopando. Después de presenciar algunos bailes típicos del altiplano llevados a cabo por estudiantes de

secundaria de Estación Catorce, se realizó la “pólvora”, que no es otra cosa que un espectáculo de fuegos pirotécnicos. En esta ocasión, tuvo una duración inusualmente larga, debido a que fueron dos espectáculos concatenados, cada uno financiado por los dos segmentos en pugna. Por supuesto, cada grupo aplaudió su “pólvora” respectiva y proclamó su espectacularidad sobre la de sus rivales.



Figura 14. El gerente del proyecto minero La Luz. Ser líder de la cabalgata muestra su importancia jerárquica dentro del pueblo. La bandera lo acredita como figura de autoridad.

Finalmente llegó el momento del evento más importante de la noche: el baile. Este evento es el que requiere más recursos e infraestructura (sillas, mesas, tarima). Como dije antes, en esta ocasión se organizaron dos bailes, cada uno de los cuales era amenizado por grupos de música norteña. Aquél que se desarrollaba en la explanada que funciona como plaza principal, el de los “contrarios”, se vio rápidamente obstaculizado por policías, quienes confrontaron a los organizadores del mismo por no tener autorización de “presidencia”. En el momento en que los uniformados se fueron, la música continuó. Los responsables del baile acudieron a pedir el auxilio de la familia de hoteleros, quien resolvió el asunto de inmediato y sin dar explicaciones, demostrando que ellos son la otra autoridad.

En un escenario conflictivo como el que he descrito, la atribución de causalidad funciona de una manera particular: cualquier situación negativa es responsabilidad del antagonista, es él quien “mueve los hilos”. No tardaron las especulaciones respecto a que la policía local había acudido al llamado de los enemigos. Aunque me resultaba imposible asistir al baile rival, al día siguiente tuve oportunidad de hablar con algunos de los organizadores, quienes con una iniciativa reconciliadora, posiblemente relacionada con el consumo de alcohol, dijeron que su fiesta había sido un fracaso. Abatidos, señalaron que La Luz “era un infiernito” y que las divisiones habían hecho que la fiesta “estuviera muy fea”. Como otras veces, reiteraron: “sólo queremos que la mina trabaje, es por culpa de esta gente (sus rivales en el pueblo) que no trabaja” (notas personales, La Luz, 27 de julio de 2014). En contraste, los opositores a la mina se mostraban felices, su fiesta había sido la más exitosa en número de asistentes y celebraban orgullosos desde sus frentes de batalla: las tienditas de abarrotes.

3.5. Algunos comentarios finales

Santa Ana no es un lugar cualquiera; es un sitio que tiene la capacidad de definir la identidad de los habitantes de La Luz. Funciona como un referente histórico de la comunidad, al cual se encuentran ligados muchos de los acontecimientos más relevantes del rancho; es un espacio en donde se rememora a los ancestros y se tienen interacciones con personajes fantásticos; y es, ante todo, un lugar donde se establecen jerarquías. Durante muchos años, la mina fue el espacio donde los varones definían quiénes eran en relación con su entorno. La posición que se ocupaba dentro de la estructura laboral minera regía muchos de los aspectos de la vida de los empleados: el estatus de los trabajadores definía dónde vivían, cuál era la educación de sus hijos o quiénes eran sus amigos.

Al letargo productivo de Santa Ana le siguió un periodo de bonanza turística. Los varones dejaron de ser la mano de obra privilegiada, mientras que las mujeres se insertaron en el mercado laboral de Real de Catorce. Este fenómeno provocó una redefinición de la división sexual del trabajo, así como de las concepciones de lo masculino y lo femenino. Como señalé en su momento, el hecho de que las mujeres ganaran un salario permitió, en alguna medida, regular el poder patriarcal de los varones sobre sus familias. Fue así como se suscitó una recomposición del espacio doméstico y de los deberes asociados a él.

En ese sentido, cuando los nuevos administradores de Santa Ana llegaron a La Luz, la ranchería ya no era la de antes. La diversificación productiva de la región había provocado que la correspondencia entre el poblado y la mina no fuera total. Considero que en La Luz hay una discordancia entre el régimen material impuesto por *First*

Majestic y el universo simbólico de los nativos de la ranchería. Por un lado, los habitantes ya no son los mismos: ahora son las mujeres quienes trabajan en el sector sectorario, cuestionando así el poder patriarcal inherente a la economía minera. Por otro lado, la aparición de un movimiento social como el FDW, ha permitido que los pobladores elaboren sofisticadas justificaciones que explican su antagonismo respecto a la empresa canadiense.

Ante todo ello, la reacción de la administración de *First Majestic* ha sido violar las reglas implícitas asociadas al espacio minero. Han sido puestas en entredicho cuestiones tan importantes como a quién se distribuyen los beneficios materiales y sociales asociados al trabajo dentro de Santa Ana, así como las reglas implícitas de membresía y circulación dentro del espacio subterráneo. El trastocamiento de las delicadas asociaciones entre minería, género y jerarquías de clase provocó una asimetría y ruptura entre los miembros de la comunidad de La Luz, lo cual se hizo visible durante la fiesta patronal descrita con anterioridad.

4. Reivindicación ranchera en el Altiplano Potosino

“Una tierra que se trabaja no es casi nunca un paisaje;
la idea misma de un paisaje supone la existencia de un observador separado”

R. Williams

En el año de 2012, en un periódico de circulación nacional se hacía referencia a un grupo de pobladores de la Sierra de Catorce que favorecían los proyectos mineros en la región y que señalaban: "no dejaremos ir el empleo nomás por la gente que está en contra" (Esquivel, 2012). En algunos otros medios editoriales, se decía que un grupo de campesinos organizados sostenía que: "los defensores de los huicholes (...) se han hecho (...) enemigos porque no sólo nos han despojado de nuestros deseos de salir adelante, sino que nos quieren confinar a vivir en pobreza y a quitarnos nuestras tierras" (Anónimo, S.A.).

A raíz de la fuerte presión que el FDW ejerció sobre el gobierno federal, a finales del año 2012, la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT)—, declaró a la zona conocida como Wirikuta –localizada en los municipios de Catorce, Cedral, Charcas, Matehuala, Vanegas, Villa de Guadalupe y Villa de la Paz, todos ubicados en la zona altiplano del estado de San Luis Potosí— como Área Natural Protegida por decreto federal con el carácter de Reserva de la Biósfera. Pocos días después del anuncio de la declaratoria, diversos medios periodísticos reportaron que ésta había sido suspendida por la oposición de ejidatarios de la zona.

¿Quiénes eran los opositores a la iniciativa ambientalista? Empeñada en responder dicha pregunta, durante los meses de marzo y abril del año de 2014 realicé acercamientos a los ejidatarios que, simultáneamente, se constituían como una organización rural que buscaba atraer proyectos productivos a la región del Altiplano Potosino⁷¹ y que se oponía ferozmente al FDW. Se llamaba Guardia Leal de la Esencia Catorceña A.C. (GLECAC). Este periodo de investigación transcurrió en poblados vecinos de Potrero y Real de Catorce –así como algunas visitas a la comunidad de Wadley—; mi trabajo empírico se nutrió de las entrevistas a profundidad que realicé a los miembros fundadores de dicha sociedad política.

El contacto con los campesinos me permitió entender la historia de la organización, sus estrategias de difusión y reclutamiento de nuevos miembros, así como la producción y distribución de recursos que permitían la supervivencia del colectivo. Fue así como pude vislumbrar que lo que en principio había sido una iniciativa acotada al municipio de Catorce –GLECAC— se había transformado en la Unión de Ejidos Agraristas del Altiplano Potosino (UEA), la cual integra a un conjunto de ejidos, ubicados en los municipios afectados por la Reserva de la Biósfera –mismos que ya fueron mencionados—⁷². Para profundizar en esta nueva fase de la

⁷¹ El Altiplano Potosino es una de las cuatro regiones geográficas que constituyen el estado de San Luis Potosí. De clima semi-desértico, esta región ecológica constituye la parte norte de la demarcación estatal, e incluye al municipio de Catorce, en el cual se realizó mucha de la investigación etnográfica que aquí se presenta.

⁷² El municipio de Catorce está constituido por 21 ejidos (189 120.76 ha.), Cedral tiene 29 (104 737.70), Charcas cuenta con 27 (158 897.91 ha), Matehuala con 44 (109 408.80), Vanegas con 20 (220 925.00),

organización realicé investigación etnográfica en los ejidos de Villa de la Paz, Matehuala y La Boca.

En este capítulo me interesa proponer que el conflicto entre el sistema de protesta y la organización campesina radica en que mientras el primero entiende el territorio como un legado histórico, ambiental y espiritual de los huicholes, un grupo étnico del occidente de México; los segundos valoran el territorio como una entidad legal desde las que fueran las disposiciones fundamentales del Artículo 27 de la Constitución Mexicana: la tierra para los campesinos y el subsuelo para la nación. En ese sentido, a lo largo de las siguientes páginas me aproximaré a GLECAC y UEA como fases temporales de una misma organización y analizaré los discursos de sus miembros desde las nociones de patrimonio ejidal y patrimonio minero.

La primera de estas categorías analíticas pone de relieve el valor y la función de la tierra entre los campesinos ejidatarios. La ideología revolucionaria cristalizada en la Constitución de 1917 y, posteriormente la Reforma Agraria, permitió que grandes grupos de desposeídos se convirtieran en propietarios de tierras colectivas a través del régimen del ejido. Antes de que se llevara a cabo la de la reforma constitucional de 1992, una de las características de esta forma de propiedad es que permitía el uso productivo de la tierra, pero no su venta. Aunque el ejido posrevolucionario tenía semejanzas con la propiedad individual –derecho a la herencia, exclusión de otros ejidatarios— se distinguía de ésta por ciertas restricciones legales, tales como la inalienabilidad, inembargabilidad e imprescriptibilidad –ésta última se mantiene— de las

Villa de Guadalupe con 20 (137 321.86 ha.) y Villa de la Paz tiene únicamente 5 (12 635.70 ha.). En el año de 2014, 48 ejidos de los municipios mencionados estaban integrados a la UEA.

unidades de dotación asignadas a cada ejidatario (Torres-Mazuera, 2013).

Categorizar la tierra como inalienable, e impedir la compraventa de la tierra entre particulares, supone dar preferencia a los intereses colectivos sobre los privados, estableciendo una identificación simbólica entre los campesinos ejidatarios y la nación. En ese sentido, puede decirse que, si bien el ejido es una figura jurídica, es también una práctica política y espacial, que produce relaciones sociales específicas y una identificación simbólica entre los productores agrarios y la comunidad nacional. Si bien el término de patrimonio ejidal no es común, fue acuñado por Breglia (2006: p. 174), es útil para enfatizar el valor y rol de las tierras ejidales entre los campesinos ejidatarios. La autora usa la noción de patrimonio ejidal para explicar cómo se contrapone a la de patrimonio arqueológico; yo, en cambio, la retomo para hacer hincapié en los derechos históricos de los campesinos sobre el usufructo de la tierra y para enfatizar las asociaciones entre el patrimonio ejidal y el nacional.

A lo largo del texto, mostraré cómo la constitución de una Reserva de la Biósfera en terrenos ejidales generó una serie de choques con los campesinos de la Sierra de Catorce. Para muchos de ellos, la instauración de un área protegida en tierras ejidales y utilizadas con fines productivos supone una contradicción obvia. Consecuentemente, me propongo observar los modos en que la idea de una reserva ecológica -que antepone la conservación e investigación del entorno y permite, únicamente, el aprovechamiento moderado de los recursos naturales- compite con la forma de organización los ejidos, sus formas de resolución de conflictos y, sobre todo, con su visión sobre los usos y propiedad de la tierra.

El concepto de patrimonio minero permite profundizar en otro de los aspectos

previstos por el Artículo 27, aquél que legisla sobre la potestad de los recursos del subsuelo: los minerales y los petroquímicos. Me concentraré en los primeros. En el edificio constitucional posrevolucionario se señala que la nación tiene el dominio directo sobre los minerales ubicados en depósitos subterráneos del territorio nacional. A través del otorgamiento de concesiones es posible que empresas nacionales o extranjeras obtengan el derecho de realizar labores de exploración y explotación de metalíferos, aunque, en teoría, éstos siguen siendo propiedad nacional. En esa lógica, puede decirse que aunque el material extraído es propiedad del concesionario, el depósito mineral continúa siendo patrimonio de la nación.

Ahora, cuando hablo de patrimonio minero no me interesa, únicamente, definirlo como una de las tantas propiedades de la nación mexicana. Considero que para muchas de las poblaciones que viven en zonas históricamente mineras los depósitos mineralógicos son un patrimonio comunitario. Tal y como el trabajo de Ferry (2011) ha demostrado, hay quienes consideran que la recuperación de minerales —que resulta en pagos de salarios a mineros, así como en una derrama económica que trastoca la cotidianidad del pueblo minero— permite el desarrollo de las comunidades que albergan las minas. En esa lógica, los metales extraídos por compañías privadas, idealmente, regresan a sus lugares de origen transformados en casas, ingresos que se distribuyen entre familias completas y educación para los niños.

En esa lógica, si al hablar de patrimonio ejidal discutí brevemente cómo la propiedad colectiva sobre extensiones de tierra particulares se convierte en patrimonio nacional, en el caso de la minería el proceso funciona a la inversa: es el patrimonio de la nación el que se vuelve un bien comunitario. Así me lo señalaba un viejo ejidatario,

ex-minero y comerciante de Wadley mientras platicábamos en su tiendita de abarrotes: “aquí cuando hay mina hay mucha prosperidad para todos, no nomás para los mineros. Cuando había mina yo en este changarro vendía en un día lo que ahorita vendo en un mes” (Mencho, 10 de febrero de 2015). Este testimonio muestra cómo en ciertas zonas de la Sierra de Catorce se establece una relación de profunda intimidad con la minería: la historia de muchas comunidades está ligada a los devenires de la actividad productiva, a los descubrimientos de nuevas vetas o al agotamiento de éstas, al incremento o caída del precio de los metales en los mercados internacionales. En ese sentido, lejos de tener una vinculación abstracta con el fenómeno minero, lo que muchos pobladores de la Sierra de Catorce reivindican son sus derechos sobre los tesoros del subsuelo, estableciendo una relación de posesión con la mina y sus productos.

Comenzaré explicando los antecedentes que dieron pie a la elaboración del proyecto de Reserva de la Biósfera, para luego referir a la trayectoria de las iniciativas que buscaban frenar la ofensiva ambientalista. Considero que la transformación de GLECAC en la UEA refiere a un incremento en la complejidad de la organización primero circunscrita a un ámbito municipal y, posteriormente, regional.

4.2. Antes de la tormenta

Para poder comprender las demandas de la GLECAC y la UEA, es necesario comenzar con un breve acercamiento antropológico que permita mostrar los mecanismos sociales y culturales que permiten la adaptación de los nativos del altiplano en relación a su medio ambiente.

Una parte importante del territorio que constituye el Altiplano Potosino está constituido por un paisaje semi-árido donde abunda el nopal tunero, las biznagas que florecen *cabuches* –elementos importantes de la gastronomía local— y una variedad impresionante de plantas que integran parte de la riqueza de la flora cactológica de México. En ese entorno es posible encontrar roedores como la rata de monte, el ardillón y la liebre, además de una diversidad de reptiles, entre los que destacan la víbora de cascabel y la iguana. Igualmente, esta porción de territorio es el hogar de animales en peligro de extinción como el perrito de la pradera, el venado cola blanca y el águila real.

El norte del altiplano también consta de una zona serrana: un área boscosa de gran altura, con grandes poblaciones de pinos, cedros y encinos. Este segmento, que esconde ricos yacimientos minerales, también ha sido sede de los desarrollos mineros que han explotado el subsuelo; pasando de tener densos bosques a ser un paisaje constituido por “cerros pelones” (González, et. al, 2007).

Las partes altas de la sierra se destacan por sus condiciones de aislamiento y falta de servicios básicos. Ciertamente, a medida que uno se interna en las cimas serranas más inhóspitas, advierte la falta de caminos, servicios médicos, escuelas e incluso tiendas. Esto lo pude presenciar cuando el azaroso “sistema de transporte” del *ride* me llevó a una comunidad constituida por entre diez y quince viviendas, donde fui recibida por la familia de un minero. La experiencia me permitió ver un poquito de la vida cotidiana de una casa serrana, la cual se encuentra marcada por la articulación de una variedad de actividades que permiten la reproducción del espacio doméstico, tales

como: la caza de animales endémicos y la recolección de frutos locales; un sistema de ganadería transhumante; y, por último, la agricultura de autoconsumo.

El paisaje accidentado de la sierra recóndita permite sólo el cultivo de temporal, centrándose particularmente en el maíz y frijol, así como la siembra de flores de ornato que se comercializan en Matehuala. En épocas decembrinas, los serranos recolectan heno de los árboles los cuales venden en los centros urbanos del norte del Altiplano Potosino. Las bajas temperaturas serranas dificultan el mantenimiento de ganado mayor; proliferan los borregos y las cabras, las cuales son pastoreadas en los terrenos ejidales comunes y privados destinados para ese fin.

El principal problema con el que se encuentra la gente de la montaña es la falta de dinero. Prácticamente todos tienen la posibilidad de sembrar y criar animales, pero no hay manera de comercializar sus productos agropecuarios, ni lugares en donde emplearse. La escasez de dinero continúa siendo un problema entre la gente de la sierra, ya que limita sus posibilidades de relacionarse con el mundo exterior a través de intercambio y consumo de bienes, condicionándolos a mantener actividades productivas históricas —el único modo de garantizar su alimentación—.

Una solución parcial al problema de la falta de dinero ha sido la migración. En la parte norteña del altiplano potosino, la población no aumenta sino que disminuye. Como he señalado antes, es común que hombres y mujeres migren a centros urbanos norteños donde la mano de obra femenina se emplea como trabajadoras domésticas, mientras que los hombres son obreros, albañiles o mineros. La migración transnacional existe, aunque no es tan abundante como uno esperaría. Hay una pequeña comunidad de nativos del altiplano en el estado de Texas, así como algunas familias que hicieron

de Estados Unidos su país de residencia gracias al Programa Bracero implementado entre 1942 y 1964 para llevar mexicanos a trabajar en campos agrícolas (Alanis, 2004).

Los que se quedan en sus lugares de origen laboran en los enormes invernaderos de jitomate, chile y cebolla que se ubican en los municipios de Vanegas y Catorce. En ciertas localidades, la población subsiste de trabajos de albañilería, así como de emplearse en el sector terciario o de servicios.

Los agricultores y ganaderos complementan su producción con actividades de caza y recolección: se captura rata de monte o “magueyera”⁷³, liebre y codorniz. En primavera y verano se recoge vaina de mezquite, nopal, *cabuche* y flor de palma; en invierno hay piñones y tunas. Todos estos elementos son una parte fundamental de la comida del altiplano y, en algunos casos, su venta contribuye a la economía familiar. Algunos pobladores, recolectan planta de lechuguilla, de la cual extraen una fibra textil llamada ixtle, misma que se usa en la elaboración de artículos varios. Hasta hace algunos años, la población del altiplano –particularmente en el pueblo de El Huizache— vendía flora y fauna nativa en la carretera, se intercambiaban o comercializaban águilas reales, venados y cactáceas⁷⁴.

Es interesante destacar que a pesar de que no hay muchas investigaciones que abunden en la relación entre los procesos de adaptación territorial de los habitantes contemporáneos del Altiplano Potosino y los antiguos pobladores “chichimecas” o

⁷³ La captura de la rata de monte es una diversión. Al atardecer, los hombres se reúnen en el monte y, envalentonados por el consumo de cerveza, salen a cazar al animal silvestre. Después, llevan su presa a sus madres o esposas, quienes cocinan a la presa.

⁷⁴ Agradezco al Dr. Arturo Gutiérrez por esta información.

guachichiles⁷⁵, existen similitudes innegables entre ambos grupos. Los habitantes de la Gran Chichimeca, definidos típicamente como cazadores-recolectores, tenían un amplio conocimiento de las plantas que formaban parte de su entorno: consumían tunas, nopales, biznagas, piñones y orégano (un producto altamente apreciado en el presente). Igualmente, cazaban venados, ratas y perrito de la pradera. Además, tal y como se hace en la actualidad, las actividades de extracción y manipulación del ixtle eran también realizadas por los grupos prehispánicos de la zona (Guzmán, 1998). Es importante señalar esto porque permite matizar algunos de los señalamientos hechos por “especialistas en minería en América Latina (quienes) han notado la afinidad de los mineros con una identidad racial y étnica hispánica (no indígena)” (Ferry, 2005: p. 29).

Sin duda, una de las cuestiones más sorprendentes es la variedad de animales y plantas usados con propósitos medicinales. Al menor signo de malestar estomacal, la gente recomienda el hojaseén, el ocotillo o la cáscara de granada. Para aliviar los dolores se recomienda secar la víbora de cascabel y hacerla polvo, o en su defecto, untarla como pomada. Mientras que el té de zorrillo disecado, se comenta, sirve para aliviar problemas respiratorios. En muchos casos, la medicina tradicional es la única forma de atención disponible; en otros se complementa con visitas a centros de salud y

⁷⁵ El término chichimeca proviene del náhuatl. Era un mote despectivo que los mesoamericanos usaban para designar a los pobladores del actual norte de México. Los llamados “chichimecas” eran, en realidad, una diversidad de grupos étnicos con rasgos lingüísticos y culturales específicos. Durante el periodo colonial, la designación fue usada para referir a los naturales de las tierras de la frontera norte de Nueva España hasta lo que actualmente es Michoacán (Powell, 1997). Entre la variedad de etnias que habitaban la región de la Gran Chichimeca destacan los guachichiles, mismos que habitaban la parte norte de lo que hoy conocemos como San Luis Potosí.

farmacias.

En vista de que el trabajo agrícola generalmente no produce excedentes que puedan ser intercambiados por dinero, y que el único programa de gobierno al que tienen acceso los campesinos es el Programa de Apoyos Directos al Campo (PROCAMPO), en ocasiones es preferible rentar o vender los terrenos ejidales que trabajarlos⁷⁶. A partir de la reforma al artículo 27 constitucional en el año de 1992, y de la instauración del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE) a finales del siglo pasado, se hizo posible obtener certificados y títulos de propiedad sobre terrenos otrora inalienables⁷⁷. Paralelamente, se le confirió “legalidad jurídica a los convenios de cesión mercantil de derechos de acceso, ocupación y explotación de tierras comunitarias a empresas privadas” (Garibay, 2010: p. 145).

En municipios de vocación minera como Catorce, Charcas y Villa de la Paz las modificaciones en el régimen de tenencia de la tierra han avalado las negociaciones que por décadas las empresas mineras han sostenido con los campesinos⁷⁸. Por ejemplo, en la localidad de Potrero, en el municipio de Catorce, ha habido una venta masiva de terrenos ejidales a la empresa minera *First Majestic Silver*, la cual se ha transformado en propietaria del territorio que pretende explotar.

⁷⁶ A excepción de Charcas, ni Catorce, Cedral, Matehuala, Vanegas, Villa de Guadalupe o Villa de la Paz figuran como municipios destacados en la producción de cultivos agrícolas de San Luis Potosí.

⁷⁷ El PROCEDE es un programa voluntario. Los ejidatarios de cada uno de los núcleos agrarios son los que deciden si les conviene entrar a este orden de tenencia de la tierra.

⁷⁸ Uno de los propósitos de la reforma al Artículo 27 constitucional fue regular, los ya existentes, contratos de renta –y otras formas de privatización— sobre terrenos comunitarios.

4.3. Cartografía del mundo de las visiones

A partir de finales del siglo XX, muchas de las actividades productivas practicadas por los nativos del norte del altiplano potosino comenzaron a ser cuestionadas por el gobierno estatal en conjunto con organismos federales y asociaciones civiles. De pronto, un pedazo de tierra anónimo se volvió un tema de interés público: Wirikuta adquirió existencia moral.

Definir qué es Wirikuta es complicado puesto que la definición del espacio cambia de acuerdo a sus observadores: es una zona cuya delimitación geográfica y política, así como su relevancia ambiental y cultural, se ha construido a la par de quienes la transitan y la defienden. En ese sentido, entiendo al espacio no como algo que existe previamente, sino que se produce a través de prácticas, lógicas y racionalidades. A continuación, profundizo en la producción de Wirikuta realizada por organismos federales, sectores de la sociedad civil y líderes huicholes.

Tal y como los antropólogos han señalado repetidamente, entre las comunidades huicholas no existe un consenso respecto a los límites territoriales de Wirikuta. La ruta mística se construye mientras se camina y existe en tanto se sueña. Desde hace siglos, los huicholes han establecido una batalla permanente por recuperar y expandir sus derechos sobre territorios que han hecho suyos a través de prácticas culturales y documentos variados⁷⁹. Los reclamos de soberanía sobre amplias

⁷⁹ Entre dicha documentación destaca un título real del año 1725 que reconoce el dominio de la demarcación huichol de San Andrés Cohamiata, municipio de Mezquitic, Jalisco, sobre unos 1500 m² de valles y barrancas (Liffman, 2012: p. 27).

extensiones del territorio nacional no son un fenómeno nuevo, sino parte de un proceso de larga duración que ha modificado las prácticas políticas y rituales de los huicholes, así como su relación con el Estado-Nación.

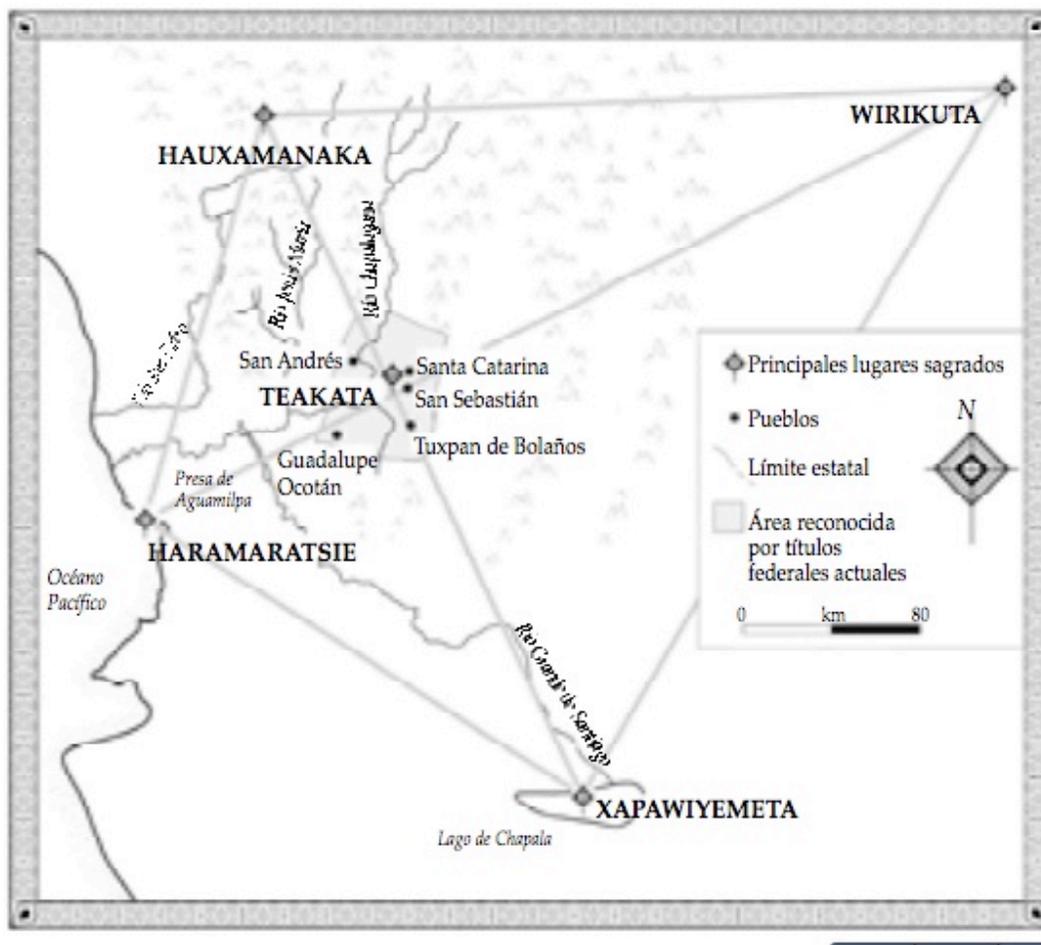


Figura 15. Fuente: (Liffman, 2005: 55). El territorio ceremonial huichol alcanza 90,000 km², formando un polígono que incluye a Wirikuta (Altiplano Potosino), Teakata (Santa Catarina, Jalisco), Huaxamanaka (Cerro Gordo, Durango) y Xapawiyemeta (Isla de los Alacranes, Lago de Chapala, Jalisco).

La última fase de las reivindicaciones territoriales huicholas ha sido claramente expresada por una nueva generación de varones con acceso a educación superior (Negrín, 2015). Estos jóvenes parecen estar más dispuestos a negociar la frontera

entre el conocimiento accesible a mestizos y a huicholes. La aparición de estos nuevos liderazgos ha supuesto un punto de quiebre en las estrategias de reivindicación de la territorialidad huichol. En los últimos años, la búsqueda de soberanía de los espacios étnicos incluye apoyo de personajes renombrados de la vida cultural del país y del mundo⁸⁰, presencia constante en periódicos de distribución nacional e internacional, elaboración de sitios *web* y redes sociales, la difusión de una iconografía distintiva asociada a la estética de las artesanías y cuadros huicholes, así como una asociación con otras causas ecologistas, “indígenas” y ciudadanas.

La búsqueda de reconocimiento por parte del Estado-Nación sobre sus territorios, ha motivado a los huicholes a establecer relaciones de cooperación con ONG y AC. Estas alianzas han derivado en el establecimiento de una relación sólida, por lo menos “en papel”, de los huicholes con su territorio ritual. Como veremos, la reivindicación de una geografía definida es una de las tantas estrategias que ha hecho de los huicholes y sus aliados un colectivo político potente⁸¹.

⁸⁰ El 1 de diciembre de 2011, unos 150 intelectuales y treinta artistas, entre los que destacan tres premios Nobel de Literatura, firmaron una carta en la que pedían a Felipe Calderón la cancelación de concesiones mineras en la Sierra de Catorce.

⁸¹ Hay otros factores que enmarcan las particularidades de la última fase de la larga lucha territorial de los huicholes, tales como la modificación constitucional –realizada en 1992– que caracteriza a la nación mexicana como una pluricultural; así como la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que establece la consulta previa, libre e informada a las comunidades indígenas que pudieran resultar afectadas por proyectos de desarrollo en sus territorios jurídicos o rituales.

La alianza entre líderes huicholes y AC también ha tenido un impacto en términos jurídicos. Se han definido los límites y epicentros de una zona ritual y, paralelamente, se ha buscado gobernarla a través del uso de mapas estandarizados, de la zonificación del espacio, de instrumentos de cálculo y otros dispositivos numéricos.

En el año de 2001 y a partir de una investigación llevada a cabo por la AC Conservación Humana (CHAC) y la Fundación para el Desarrollo Rural de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), la Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental del gobierno de San Luis Potosí declaró a Wirikuta y a la ruta histórico-cultural de los huicholes como Sitio Sagrado Natural⁸². Siete años después se expidió el plan de manejo del Área Natural Protegida (ANP). En este documento se define la ruta histórico cultural del pueblo huichol⁸³ y la extensión del ANP, la cual cubre parte de los municipios potosinos de Catorce, Villa de la Paz, Matehuala, Villa de Guadalupe, Charcas, Salinas de Hidalgo y Villa de Ramos (SEGAM, 2008) (*figura 16*).

⁸² Vale la pena mencionar que esta declaratoria tenía antecedentes. El 19 de septiembre de 1994, el Gobierno del Estado de San Luis Potosí reconoció los sitios sagrados, y la ruta de peregrinación *wixárika*, como “Sitio de patrimonio histórico, cultural y zona sujeta a conservación ecológica”. El decreto del Gobierno del Estado incluía un polígono general con una superficie de 73 000 hectáreas ha.

⁸³ La ruta de peregrinación no siempre es respetada por las comitivas de peregrinos huicholes que año con año realizan el viaje ancestral.

del sitio sagrado, tales como el sobrepastoreo o el robo de ofrendas en epicentros rituales como el del Cerro del Quemado⁸⁴.

Vale la pena destacar que el ANP permite la actividad minera, aunque restringe a las llamadas zonas de amortiguamiento de aprovechamiento especial: áreas donde se han realizado actividades minero-metalúrgicas por periodos largos de tiempo y que, por lo tanto, “presentan una mayor alteración relativa” (SEGAM, 2008: 212). Del mismo modo, en las sub-zonas de aprovechamiento sustentable se toleran los trabajos agrícolas y pecuarios. En ese sentido, la aceptación de la normativa que acompaña el decreto de reserva fue aceptado entre los pobladores del altiplano potosino debido a que no restringía sus medios de subsistencia.

Cuando los huicholes y sus aliados advirtieron que el gobierno federal había otorgado concesiones mineras a la empresa minera *First Majestic* comenzaron a organizarse como un frente cuyos enemigos principales eran las compañías mineras, pero también los invernaderos agroindustriales que se ubican en la Sierra de Catorce. En ese sentido, puede decirse que para el FDW el decreto vigente (el ANP por decreto estatal) comenzó a ser visto como una medida demasiado laxa en tanto permitía actividades productivas que, se consideraba, afectaban la vocación ritual y ecológica del territorio.

En el año 2012, poco después de que la movilización del FDW alcanzara su culmen público –el cual se hizo evidente en la magnitud de los eventos convocados por

⁸⁴ Un cerro ubicado al suroeste de Real de Catorce, a unos 60 minutos a caballo, que se ha convertido en un atractivo turístico popular y que de acuerdo a la cosmogonía huichol es el sitio donde nació el sol.

los líderes o el centro de la protesta⁸⁵—, la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) y la Comisión de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) propusieron que una delimitación territorial ampliada, la cual era invocada como Wirikuta, fuera proclamada Reserva de la Biósfera (*figura 17*). La propuesta de reserva por decreto federal no contempla las zonas de amortiguamiento que toleran la minería y la agro-industria. También limita las actividades agrícolas y pecuarias, así como la construcción de obras de infraestructura, la edificación en tierras ejidales y la fundación de nuevas localidades (CONANP, 2012: 133-135). En ese sentido, satisface muchas de las demandas del FDW.

⁸⁵ El Wirikuta Fest, realizado el día 26 de mayo de 2012 en el Foro Sol de la Ciudad de México, convocó alrededor de 50 000 personas. Hay que entender que si el Wirikuta Fest se llevó a cabo fue porque para entonces el tema construido por el FDW se había vuelto una de las preocupaciones centrales de la opinión pública —entendiendo ésta última como “potencial de atención”—.

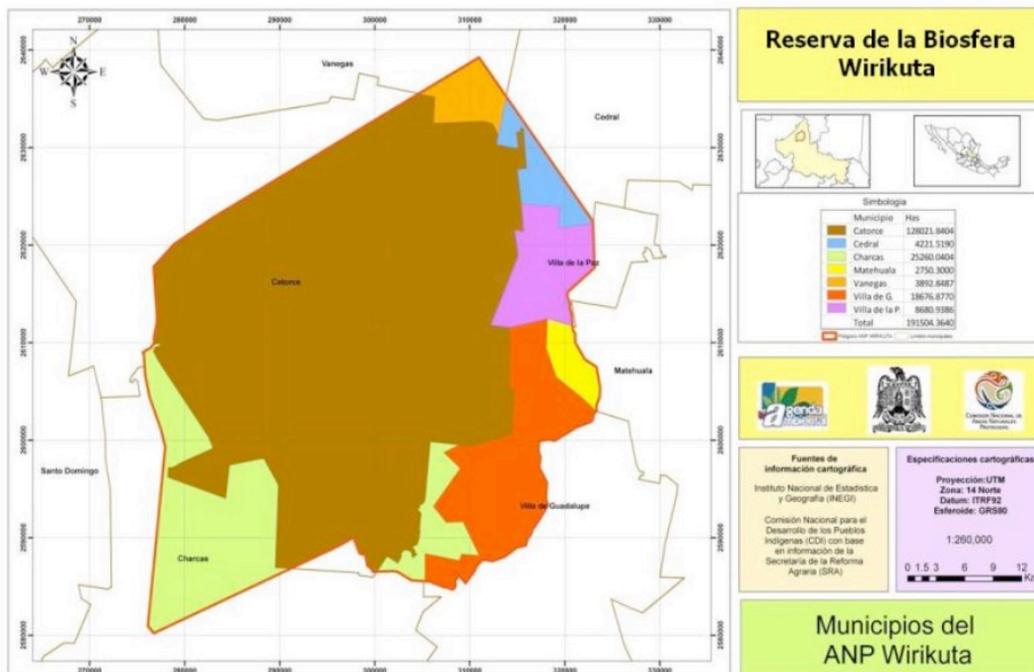


Figura 1. Localización de la propuesta de Reserva de la Biosfera Wirikuta

Figura 17. Mientras el polígono general de la reserva por decreto estatal abarcaba 140,293,6839 ha; ahora se habla de una extensión de 191,504.363958 ha, localizada en los municipios de Catorce, Cedral, Charcas, Matehuala, Vanegas, Villa de Guadalupe y Villa de la Paz.

El FDW valoró la iniciativa de la SEMARNAT y la CONANP como “un paso importante para la protección del área y sus valores culturales y naturales” (Venado Mestizo, 2012), aunque nunca reconoció su participación en la elaboración del proyecto de Reserva de la Biósfera por decreto federal. Posteriormente, un ejidatario del rancho de Potrero interpuso un amparo que paralizó los avances del proyecto de reserva propuesto por instancias del gobierno federal. El recurso jurídico protegía a los campesinos: “contra los actos que puedan tener en consecuencia de poseer, distribuir o privar total, parcial, temporal o definitivamente las tierras de uso común, la infraestructura del ejido, así como la zona de asentamientos humanos” (OCMAL, S.A.).

El amparo, sin duda, era una forma de prevenir, lo que muchos campesinos consideraban un desastre. En la actualidad, la iniciativa ambiental del proyecto de Reserva de la Biósfera por decreto federal permanece suspendida. En el siguiente apartado, profundizaré en la mencionada iniciativa ambiental desde la perspectiva de sus críticos: los ejidatarios del Altiplano Potosino.

4.4. Organizar el conflicto

Realicé incursiones a Real de Catorce y los poblados adyacentes tratando de averiguar quiénes eran los ejidatarios que se oponían a la reclasificación jurídica de un territorio que, de acuerdo a algunos periódicos locales, veían como eminentemente productivo. Yo imaginaba que existía una organización campesina que, en alguna medida, había logrado constituir ciertas bases de apoyo, así como mecanismos de control, coordinación y vinculación entre los campesinos del municipio de Catorce; al llegar al pueblo, me encontré con que prácticamente nadie había escuchado hablar de algo parecido a la GLECAC. Las únicas pistas al respecto era la información emitida por algunas mujeres que decían haber asistido a las protestas organizadas por dicha asociación, aunque no sabían quién las había convocado —o no querían decírmelo— ni parecían tener claridad sobre el propósito de las mismas.

Acercarme a la periferia de la organización antes que a sus líderes suponía no privilegiar el discurso dominante; sin embargo, en vista de que no había una base social definida, a lo largo de las estancias de investigación, realicé un seguimiento de las peripecias de aquellos que estaban al frente de una forma organizativa en ciernes. Paralelamente, fui realizando entrevistas a sectores campesinos que, más que ser

sectores de apoyo de la organización estudiada, se constituyeron como una suerte de opinión pública rural informada por la GLECAC.

Los líderes y fundadores de la GLECAC viven en los ejidos de Real de Catorce y Potrero: dos de las poblaciones con mayor trayectoria minera en el municipio. Son varones de edad considerable, algunos de los cuales trabajaron como mandos medios en las minas locales y ocupan puestos de prestigio dentro de la estructura política local: poseen negocios exitosos y son miembros activos de los ejidos antes mencionados. Uno de ellos es el padre de quien fuera presidente municipal de Catorce de 2012 a 2015, Héctor Moreno, y del ex-contratista de *First Majestic* y cronista local, Ramón Moreno. La descendencia de otro de los líderes de la GLECAC ha ocupado cargos administrativos en diversos proyectos de la compañía minera señalada, así como cargos públicos durante la administración de Moreno, por mencionar algunos de los casos más destacados.

Así, los fundadores de GLECAC son parte de los linajes dominantes que definen, en alguna medida, el rumbo político de la Sierra de Catorce. En ese sentido, el centro de la organización funciona como un entramado altamente cohesionado por relaciones de parentesco y trabajo en un contexto territorial delimitado.

Sobre el nacimiento de la organización de protesta⁸⁶ pueden hacerse varias conjeturas, aunque vale la pena retomar la advertencia de Luhmann: “(c)ómo realmente empieza (...) es difícil de constatar posteriormente; pero en dado caso, el sistema

⁸⁶ Especificar que hablo de una organización de protesta es hacer hincapié en que la relación que nuestra organización establece con su entorno –la opinión pública, el gobierno...-- están modeladas por la forma protesta en algunas de sus acepciones más convencionales, tales como las pancartas, marchas y plantones (Guerra, 2013).

puede narrar su mito de fundación, recordar los héroes fundadores, memorizar el motivo” (1992: 180). De acuerdo a lo dicho por aquellos que pertenecen a la organización –y que han recuperado la memoria y las experiencias previas a la fundación del colectivo organizado— el grupo se habría constituido como tal después del anuncio de la suspensión de las actividades mineras en el municipio de Catorce⁸⁷.

En ese sentido, en un primer momento, el objetivo de la organización campesina estaba altamente coordinado con el de la empresa *First Majestic*. El fin era lograr que el Proyecto La Luz, iniciativa de la compañía mencionada, iniciara sus operaciones; comenzaron a enviar cartas a diversas instituciones federales –entre las que destaca CONANP—, publicaron desplegados en periódicos nacionales e hicieron declaraciones en periódicos estatales mostrando su posición respecto al activismo ambientalista anti-minero.

Ahora bien, no puede decirse que la GLECAC favoreciera toda clase de explotación minera en el municipio, ni tampoco que fuera una extensión o dependencia de la compañía privada. En la medida en que la organización de protesta está constituida por personas cuya propia biografía está altamente ligada a la minería, los integrantes de la misma entienden a fondo las condiciones bajo las que la producción de mineral se llevaría a cabo en el Proyecto La Luz. Se oponen, por consiguiente, a la iniciativa de la empresa *Revolution Resources* que con su Proyecto Universo pretendía extraer oro en una sección desértica del municipio de Catorce a través del método

⁸⁷ Después de que el Consejo Regional Wixarika (una organización conformada por las autoridades tradicionales, agrarias y civiles de distintas comunidades huicholas) interpusiera un juicio de amparo contra todas las concesiones mineras que se ubican en un radio de 140,211.85 has. en el área natural protegida por decreto estatal, el aprovechamiento de las concesiones mineras fue suspendido.

extractivo de tajo abierto⁸⁸. Algunos de ellos incluso se muestran dispuestos a vigilar las operaciones de *First Majestic* de cerca. Así me lo decía Beto, a quien mencione en el capítulo 2, quien fue uno de los miembros fundadores de la GLECAC, ex-minero y que ahora se dedica a vender cervezas y tequilas a los turistas de Real de Catorce en una cantina de su propiedad:

no porque la mina te da empleo le vas a dar todo abierto, no güey, tienes que negociar ante el gobierno estatal, municipal y federal y la sociedad, para que quede algo. Están obligados y se han comprometido en educación, en vivienda, comunicación, salud, tiene que ser, pero tiene que ser firmado, poner un fideicomiso, poner un monto para que si algo se daña ahí se queda, es como un seguro. No porque te va a ofertar el empleo te vas a dejar a lo pendejo (Beto, Real de Catorce, 4 de abril de 2014).

En ese sentido, aunque el objetivo inicial de la GLECAC era lograr que *First Majestic* comenzara a trabajar en el municipio, esto no implicaba que se dejara de lado la necesidad de “tener pláticas” sobre los modos de operación de la mina. Muchos de los miembros de la organización de protesta están interesados en establecer una relación de reciprocidad entre la mina y las comunidades de la zona. Es así como quieren tener la oportunidad de negociar los términos de un intercambio en el cual la extracción de

⁸⁸ IDM Mining Ltd (antes Revolution Resources Co.), abandonó el Proyecto Universo que consistía en explotar recursos minerales bajo el método de tajo abierto en 59 mil 678 hectáreas en el Área Natural Protegida de Wirikuta. Respecto a ese proyecto, un ex-minero y ahora hotelero en Real de Catorce me decía en una de las tantas conversaciones que sostuvimos durante mis estancias en el poblado: “nosotros apoyamos la mina de La Luz, pero no la de “Universo” porque esa es a tajo abierto, en cambio la otra es subterránea” (Silvestre, Real de Catorce: 5 de abril de 2014).

mineral se transforme en beneficios para las poblaciones locales, es decir, en un patrimonio producto de la minería.

Estos resultados empíricos me hacen distanciarme de una de las líneas de investigación más desarrolladas en relación al fenómeno minero en México, la cual señala que las relaciones entre empresas mineras y sociedades locales se caracterizan por la dominación y coacción de las primeras sobre las segundas. De acuerdo a esta narrativa, los procesos asimétricos de distribución del poder conllevan a escenarios de “reciprocidad negativa”: la empresa minera busca obtener metales sin dar nada a cambio, por lo que “la corporación moviliza discursos y prácticas que (...) oculta(n) una práctica de dominación y una depredadora sustracción de la riqueza” (Garibay y Balzaretti, 2009: 91). No pongo en duda la vulnerabilidad de las poblaciones locales en los procesos de negociación sostenidos con empresas de capital nacional o extranjero, aunque sí considero que es importante valorar las estrategias y conductas políticas que los “subordinados” o “débiles” desarrollan en su relación con los “dominantes” (Scott, 2004). Sostengo que el hecho de que algunos sectores de la Sierra de Catorce favorezcan la minería no equivale a una “sumisión ética” o a un engeguamiento producto de la manipulación ideológica.

De hecho, una de las cuestiones que más irritan a los nativos de la Sierra de Catorce es la falta de reconocimiento a su agencia por parte de los sectores que buscan convertir su territorio en un área natural protegida por decreto federal. En gran medida, la inconformidad respecto al proyecto de decreto radica en la falta de una consulta en tiempo y forma. Esto no es sólo algo manifestado por los miembros de la GLECAC, sino por la población en general. Por ejemplo, mientras comía en una fonda

en Wadley y discutía estos asuntos con otra comensal, ella me decía que aunque no estaba segura de oponerse al proyecto de la biósfera, sí le molestaba la falta de una deliberación al respecto: “si nosotros aquí vivimos es obligado que nos tienen que preguntar” (Laura: 9 de julio de 2014).

Aunque quizás uno pensaría que la ausencia de un proceso de consulta es una omisión que podía ser atribuida al gobierno federal, mucha gente culpa al FDW de la exclusión en la toma de decisiones sobre el territorio en disputa. Ciertamente, uno de los objetivos más claros del FDW era hacer de Wirikuta un Área Natural Protegida Federal⁸⁹. Fue así como cuando la CONANP publicó el estudio previo justificativo y, posteriormente, el proyecto de decreto, muchos de los campesinos del Altiplano Potosino asumieron que el sistema de protesta estaba detrás de la propuesta de declaratoria. Aunque el FDW nunca se responsabilizó por la redacción del proyecto de decreto, algunas personas imputaron la iniciativa a quien identificaban como su enemigo⁹⁰. En este caso, es notorio cómo las atribuciones de causalidad, es decir, la imputación de responsabilidades, refieren más a procesos de reproducción de conflicto que a realidades empíricamente observables.

La exclusión sistemática sobre los procesos de patrimonialización ambiental del

⁸⁹ Durante el Wirikuta Fest, un un vídeo en *loop* expresaba las demandas del FDW al gobierno federal, las cuales eran: la cancelación de cualquier actividad minera en Wirikuta; que no se entreguen nuevas concesiones alrededor de Wirikuta; se declare Área Natural Protegida Federal la reserva de Wirikuta; se decrete toda la Sierra de Catorce como Paisaje Cultural; se inscriba la Ruta a Wirikuta en la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural de la UNESCO.

⁹⁰ De acuerdo a Boni (2014: 128), éste habría sido redactado por la CONANP en colaboración con académicos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP).

territorio ha generado una indignación más o menos generalizada entre los campesinos de la sierra y las planicies del altiplano, radicalizando las relaciones entre los rancheros y los huicholes. Así me lo decía uno de los líderes fundadores de la GLECAC, en el traspatio de su casona en la comunidad de Potrero: “ellos son peregrinos, la tierra no es suya, ellos no son propietarios. Nosotros respetamos sus costumbres, pero esto es nuestro ¿a poco los peregrinos que van a la Basílica (de Guadalupe) andan reclamando que es suya?” (Potrero: 11 de julio de 2014). En esta frase Ramiro legitimaba el territorio como propiedad de los ejidatarios en oposición a la defensa de la zona sagrada promovida por el FDW. Paralelamente, la alusión a la Basílica de Guadalupe, el destino de peregrinación más importante de México, enfatizaba que los derechos de culto no son, de ninguna manera, equivalentes a los de propiedad.

Ahora, un análisis más fino del testimonio de Ramiro permite ver las dimensiones simbólicas de eso que, antes, he definido como patrimonio ejidal. Al comparar su tierra con el lugar de culto guadalupano, el ejidatario enfatiza la inalienabilidad de ambos bienes. Es decir, si reclamar la propiedad sobre el recinto de la Virgen de Guadalupe es escandaloso en tanto la advocación mariana es uno de los símbolos icónicos de la identidad nacional y la Basílica es un lugar central en la geografía católica de México, violar el régimen de propiedad del ejido es algo similar. Pareciera que, para Ramiro, las reivindicaciones territoriales huicholas atentan contra la correspondencia entre los campesinos y lo nacional⁹¹. Asume que el régimen ejidal es

⁹¹ Sin duda, estos testimonios dejan ver una tensión entre dos momentos de la historia jurídica de México: la noción del ejido, central en la legislación revolucionaria y en la Constitución de 1917; y el reconocimiento del país como nación pluricultural, así como la promulgación del derecho a la libre

una figura jurídica que privilegia el interés público por encima del privado, por lo tanto, otorgar derechos de potestad sobre la tierra a un grupo étnico específico es favorecer a un colectivo en perjuicio de la nación.

Algunos otros pobladores interpretan el proyecto de reserva como el punto culminante de una relación donde impera la falta de reciprocidad. Para una vendedora de dulces de Real de Catorce y simpatizante de la GLECAC, la cuestión se resume como un intercambio injusto entre huicholes y habitantes de la Sierra de Catorce: "...yo siento que los huicholes nos traicionaron. Los dejábamos pasar, los ayudábamos. Les dimos la mano y nos agarraron el pie". (Bertha, Real de Catorce: 4 de abril de 2014). Esta situación ha derivado en una tensión entre pobladores y peregrinos huicholes. Si bien, durante mucho tiempo los pobladores y los huicholes mantenían una relación distante, en tiempos recientes los miembros de la GLECAC pretenden limitar el tránsito de los huicholes por sus territorios. Ramón, a quien mencioné antes y quien es uno de los integrantes más radicales de GLECAC, por ejemplo, me decía que él estaba tratando de convencer al resto de los integrantes de la organización política a la que pertenece de limitar el tránsito de los peregrinos huicholes. Así, señalaba que lo justo es que éstos últimos: "quiten su amparo (contra las minas) (y) les damos permiso de pasar" (Ramón, Potrero: 7 de julio de 2014)⁹².

autodeterminación de los sujetos indígenas realizada en el año de 2011. Agradezco al Dr. Paul Liffman por esta observación.

⁹² Las autoridades tradicionales de las comunidades huicholas de Bancos de San Hipólito, Durango y Santa Catarina Cuexcomatitlán, Jalisco, han interpuesto una demanda de amparo en contra todas las concesiones mineras ubicadas dentro de la 140, 211.85 ha. que conforman el Área Natural y Protegida de Wirikuta.

Coincidió con Sergio Zendejas al considerar al ejido “no sólo como una institución jurídica de tenencia de la tierra, sino también —y fundamentalmente— como una forma de organización política relevante para toda la población local, incluyendo a los no ejidatarios...” (1994: 34). Ciertamente, los ejidatarios de Catorce ven en el FDW una constante violación de su autonomía como colectivo político: un movimiento social que incide de modo directo en lo que sucede en la Sierra de Catorce compitiendo con la función política de la estructura ejidal. Al ocupar una posición marginal respecto a la toma de decisiones de lo que sucede en su territorio, los ejidatarios han pasado de ser una organización articulada por lealtades a la empresa minera *First Majestic* a una corporación legalmente constituida por integrantes que buscan defender los intereses generales de la comunidad agraria en su conjunto.

En ese sentido, la trayectoria de la GLECAC ha sido la de una asociación civil que si bien, en un principio, defendía la minería subterránea y en particular el proyecto La Luz, pronto comenzó a abogar por el trabajo en la Sierra de Catorce en términos generales. Los nuevos miembros de la organización son personajes de pueblos y rancherías que no tienen mayor relación con la empresa minera y que más bien están interesados en atraer proyectos productivos en las tierras ejidales de Catorce. Durante una entrevista en los pasillos del hotel propiedad de uno de los líderes más jóvenes de GLECAC, quien estudió ingeniería en San Luis Potosí y que regresó a su pueblo natal — Real de Catorce— para ocupar cargos públicos, él me reveló los objetivos renovados de la organización de protesta:

primero se hizo una reserva y se aceptó, órale, y luego tratan de hacer la biósfera y esa lleva mucha limitación para nuestra gente (...) eso fue lo que nos hizo hacer esto, nos dio la

conciencia a todos, hay que moverse, unirnos para defender esto... nosotros defendemos el trabajo, defendemos a nuestra gente, no nomás a la minería (Silvio, Real de Catorce, 29 de marzo de 2014).

Durante nuestra conversación, Silvio argumentó: la migración es un fenómeno creciente dentro del municipio; la minería y la agricultura son la esencia del territorio; el FDW atenta contra la vocación esencial de la tierra y, por lo tanto, está provocando que el éxodo migratorio se intensifique⁹³. Silvio hablaba de la necesidad de arraigar a la población a sus tierras a través del trabajo, es decir, de ofrecer un sustento a los pobladores de las llanuras y planicies de la demarcación municipal catorceña. Para él, los empleos son el bastión que permite conservar la identidad del municipio frente a las fuerzas desviantes de la migración. Esta perspectiva está igualmente presente en el nombre de la asociación, Guardia Leal de la Esencia Catorceña, el cual refiere a una sobreposición entre trabajo, arraigo y territorio. Consecuentemente, para la organización de protesta, el patrimonio se entiende como aquello anclado en el lugar.

4.5. La conformación de la UEA

El 21 de noviembre de 2012, los presidentes de los municipios de Catorce, Charcas, Vanegas, Villa de la Paz, Villa de Guadalupe y Matehuala fueron convocados en la Ciudad de México. Durante dicho encuentro, los representantes de la Secretaría de Hacienda, de la Reforma Agraria, la de Medio Ambiente y la de Gobernación, así como

⁹³ En 1995 la población del municipio de Catorce era de 9,775; en el año de 2010 era de 9,716 (INEGI, 2010). El municipio ha experimentado aumentos y descensos poblacionales desde su fundación, así lo ha registrado Gamez (2014).

de la Comisión Nacional de Pueblos Indígenas y la Procuraduría Agraria, les comunicarían “la decisión inapelable y unilateral” del gobierno federal de crear la Reserva Federal de la Biósfera de Wirikuta (Carta dirigida a Felipe Calderón, 2012: 1).

Tiempo después, los presidentes municipales de las geografías que se incluían en la delimitación del área protegida reprocharon al entonces presidente Felipe Calderón la falta de consulta y la exclusión de la población del Altiplano Potosino del proyecto patrimonial:

Señor Presidente: (...) ¿Por qué provocar la división y el encono donde no lo había? Nuestros pobladores recibían en sus casas a los grupos huicholes y convivían armónicamente, pero hoy gracias a sus funcionarios se está sembrando la discordia.

¿Todo por el terror a unos cuantos trasnochados voceros de la psicodelia que depredan la región por el consumo y tráfico de alcaloides?

Señor Presidente, como buen abogado que es Usted, sabe que las garantías institucionales son inviolables, y así como ciertos territorios son sagrados para los huicholes, para nosotros es sagrado tener el derecho y el acceso al trabajo lícito en nuestras propias tierras, el cual ahora se nos pretende prohibir mediante el decreto mencionado (Reserva Federal de la Biósfera de Wirikuta), sea por actividades agropecuarias o mineras, que como ya dijimos, están perfectamente reguladas por la Reserva Estatal y su Plan de Manejo.

(...) Nuestros pueblos no escogieron ser mestizos, fueron las circunstancias de nuestra accidentada y sangrienta historia la que nos puso bajo esta condición, con una religión y prácticas productivas diferentes que estas tierras no conocían, y que ahora se enfrentan con otros rasgos culturales diferentes, y de lo cual, créanos, no somos culpables.

Respetamos, promovemos y saludamos las creencias de nuestros pueblos originarios, pero también queremos respeto para nuestros derechos y rechazamos la discriminación de la que estamos siendo objeto por nuestra condición racial, por lo que si es decisión de las autoridades federales el continuar con el proyecto de reserva (...) EXIGIMOS un amplio y

detallado proceso participativo para expedir el decreto federal... (Carta dirigida a Felipe Calderón, 2012: 3).

En la carta, los presidentes municipales atribuyen su falta de participación en la planeación del nuevo proyecto de reserva a su estatus étnico. Desde su perspectiva, la atención que el sistema político dirige a una minoría étnica hace que el gobierno pierda de vista a los “mestizos” que han vivido en Catorce por generaciones y que viven en estrecha vinculación con el territorio que habitan y trabajan. Igualmente, atribuyen la tensión en las relaciones entre catorceños y huicholes a las decisiones impuestas unilateralmente por agencias federales. Ciertamente, la carta es un documento que, acorde con lo señalado por Reygadas, revela que una consecuencia de las estilizaciones de la diferencia cultural es que “refuerzan (las) fronteras sin propiciar el diálogo intercultural, lo cual perpetúa las asimetrías y la exclusión construidas a partir de la diferencia” (2007: 356). Una construcción binómica de corte jerárquico donde el “indígena” tiene más peso que el “mestizo” crea el escenario idóneo para los conflictos intraétnicos. Esta visión contribuye a la construcción de un espacio político asimétrico, donde se privilegia la participación de las identidades diferenciadas en detrimento de las mayoritarias, algo denunciado por la UEA.⁹⁴

En el documento los presidentes municipales del Altiplano Potosino vinculan sus prácticas religiosas y sus actividades productivas con su identidad mestiza. Es preciso notar cómo, en tiempos de multiculturalismo, los funcionarios locales declaran que

⁹⁴ Por ejemplo, el derecho a la consulta establecido por el Convenio 169 de la OIT es exclusivo para comunidades indígenas.

formar parte de, lo que los gobiernos posrevolucionarios consideraban la “raza nacional” es justamente lo que les impide participar en la toma de decisiones sobre su territorio. Los señalamientos de los dirigentes políticos pueden interpretarse como un lamento ante la devaluación de su identidad étnica, la cual no les permite reivindicar sus derechos sobre los recursos con el mismo éxito que los huicholes. En esa lógica, su estrategia es equiparar el trabajo ligado al territorio propio desde los mismos términos que esos “trasnochados voceros de la psicodelia”, o sea el FDW, lo han hecho: a través de una semántica de lo sagrado.

Considero que este documento es valioso porque permite ver cómo es que, a raíz de una iniciativa patrimonial como la planteada por la administración calderonista, se suscita un debate sobre quiénes son los hijos legítimos de la nación y se elabora un argumento que busca legitimar a una colectividad sobre el uso legítimo de territorios que diversas comunidades reclaman como propios. La asignación de valor, e incluso las identidades, se construyen cómo actos políticos y sociales en el marco de luchas de poder y control por los recursos (Ferry, 2011: 43).

El texto citado también revela cómo es que comenzó a suscitarse una alianza entre el resto de los municipios del Altiplano Potosino, los cuales establecieron una relación a partir de reconocerse como afectados por las iniciativas ambientalistas. En ese sentido, la GLECAC pasó de ser una asociación civil preocupada por el destino del municipio de Catorce a convertirse en el centro de una organización articulada a través de relaciones inter-ejidales y orientada a defender la autonomía del campesinado potosino: la UEA.

A raíz del anuncio del proyecto de reserva federal, y de la ampliación del área protegida, los ejidatarios de los municipios de la zona norte del Altiplano Potosino que no estaban interesados en la controversia del destino productivo de Catorce comenzaron a estarlo. Paralelamente, los gobiernos municipales se vieron interpelados por un proyecto de reserva que derivaría en restricciones sobre el uso de los territorios que gobernaban. Para la GLECAC se abrió un escenario de oportunidades políticas⁹⁵: aparecieron aliados potenciales, entre los que destacaban autoridades políticas y compañías mineras como la Negociación Minera de Santa María de la Paz y Anexas (NEMISA)⁹⁶.

Fue así como la base operativa de esta nueva organización campesina y minera (UEA) tendría como núcleos geográficos los centros mineros de la región: Real de Catorce, Potrero –hogar de los fundadores de la GLECAC— y Villa de la Paz –localidad en la cual NEMISA ha operado desde hace siglo y medio—. Ésta última empresa se involucró a tal punto en la UEA que, incluso, comisionó a uno de los habitantes de Villa de la Paz para que se encargara de coordinar a los integrantes de la organización a cambio de un sueldo mensual.

⁹⁵ En concreto, “...me refiero a dimensiones consistentes (...) del entorno político que fomentan o desincentivan la acción colectiva entre la gente” (Tarrow, 1997: 49).

⁹⁶ NEMISA es una empresa minera familiar que extrae cobre y otros metales de la Sierra de Catorce, en el municipio de Villa de la Paz. No puedo detenerme a explicar la historia y particularidades de NEMISA; un excelente análisis al respecto puede encontrarse en: Rodríguez, 2011.



Union de Ejidos Agraristas del Altiplano Potosino Norte
Comunidad

Biografía Información Fotos Me gusta Videos

PERSONAS >

90 Me gusta

INFORMACIÓN >

Es una Unión Consolidada para La Lucha, El Bienestar y Desarrollo de los Municipios del Altiplano Potosino Norte.

FOTOS >

INVITACIÓN.

Wixárikas, contra presa en Real de 14

Embalse es compromiso de EPN, pero el pueblo indígena advierte de daños ambientales en botiquín

INVITACIÓN.

SE LES HACE LA ATENTA INVITACIÓN A LA REUNIÓN QUE SE LLEVARA A CABO EL DÍA 23 DE ENERO DE 2015 EN EL AUDITORIO DEL CENTRO CULTURAL DE MATEHUALA, UBICADO EN LA CALLE HIDALGO, A LAS 10:00AM, CON EL FIN DE INFORMALES SOBRE LA PROBLEMÁTICA QUE HAN TENIDO LOS SIETE MUNICIPIOS DEL ALTIPLANO POTOSINO NORTE, DONDE SE HAN TRUNCADO LOS PROYECTOS POR PARTE DE LOS SEÑORES WIXÁRIKAS COMO ES: AGRICULTURA, GANADERÍA, AVICULTURA, INDUSTRIA EN GENERAL Y HOY EN DÍA ESTÁN Oponiéndose a LA PRESA LA MAROMA QUE SERÁ CONSTRUIDA EN EL MPIO DE CATORCE.

Figura 18. Perfil de Facebook de la UEA.

Los valores de la UEA están en alta sintonía con los rasgos culturales de los rancheros: un sentido agudo de la propiedad de la tierra, así como una defensa del individualismo y la independencia. Como señalan Barragán y Linck, los rancheros típicamente establecen una relación con el territorio caracterizada por una “ocupación y aprovechamiento globales” (1994: p. 69), así como por “una marcada propensión a extenderse en el espacio” (1994: p. 71). Desde esta óptica, la idea de una reserva territorial no tiene cabida: la relación con el espacio se da a partir de su uso, no de su veneración. En palabras del presidente de la UEA, quien en la sala de su casa me diría en un tono casi confesional: “estoy de acuerdo con eso de que la tierra es nuestra

madre, pero precisamente por eso hay que aprovechar lo que ella nos da” (Mencho, Wadley, 10 de julio de 2014).

Los miembros de la UEA cuestionan las representaciones cartográficas, científicas y culturales que el FDW ha producido para afianzar su posición en el conflicto. Desde la legitimidad del saber práctico, los rancheros desafían el paternalismo ecológico del FDW, el cual, frecuentemente, ha convocado al sistema de la ciencia y del arte para legitimar el régimen disciplinario que pretende establecer sobre el territorio. En la fiesta familiar de uno de los comunicadores oficiales de la UEA, el anfitrión, Lucho, me dijo el nombre y las propiedades de cada una de las plantas que adornaban su jardín. Después del recorrido, concluyó: “yo soy ambientalista, si corto un nopal lo repongo, lo siembro en otro lado. Trabajo mucho mi tierra y la cuido ¿ahora ellos (el FDW) me van a decir cómo?” (Villa de la Paz, 16 de julio de 2014).

La UEA ha buscado adquirir visibilidad y capacidad de negociación en un espacio público dominado por el FDW y un nutrido grupo de expertos. Es así como la organización de protesta elabora mecanismos institucionales, políticos y mediáticos para comunicar el disenso. En ese sentido, en un plano regional, la UEA hace hincapié en los efectos materiales de las iniciativas ambientalistas sobre poblaciones locales y manifiesta su rechazo a las iniciativas que atribuyenn al FDW.

4.6. Opinión pública en Catorce

Los esfuerzos iniciales de la UEA estuvieron dirigidos a aprovechar las estructuras de comunicación disponibles, así como a generar estrategias de difusión y técnicas de reclutamiento. La organización se montó en las estructuras políticas ya existentes: en el

ejido como forma de participación política y, más específicamente, en la asamblea como espacio de toma de decisiones a través del consenso⁹⁷. En ese sentido, la UEA no fue propositiva en términos organizacionales, ya que “refuncionalizó” la estructura ejidal al aprovecharla para sus fines.

En el Altiplano Potosino el ejido es una forma de organización política altamente coordinada que controla la producción agropecuaria y los usos del territorio aún en zonas como el centro de la cabecera municipal. Además, en vista de que los gobiernos municipales no pueden –por falta de recursos y capacidad- controlar aquello que pasa fuera de las cabeceras municipales y zonas adyacentes, es este organismo el que ejerce un control político sobre las regiones periféricas del municipio.

Las primeras acciones de la UEA estuvieron dirigidas a generar una controversia en torno a los aspectos más alarmantes del nuevo proyecto de decreto: las limitaciones al trabajo campesino y minero. Las posiciones de los líderes de la UEA fueron expresadas y defendidas en las asambleas ejidales, convirtiendo a éstas últimas en los medios de difusión que permitían reproducir y divulgar los puntos de vista de una organización que intentaba fundarse en la solidaridad interejidal. Como señalaría Silvio, mencionado unas pocas páginas atrás, la UEA buscó constituirse como un contrapeso a las estrategias de difusión y reclutamiento que el propio FDW había realizado en la Sierra de Catorce:

⁹⁷ Las sesiones de la asamblea consisten en encuentros donde se realizan acuerdos sobre asuntos relativos a la administración de la tierra, agua y demás recursos de la corporación campesina. En esas sesiones también se deciden cuestiones como la renta o venta de tierras comunales a empresas mineras o agroindustriales.

...desafortunadamente, nuestra gente, en cuanto a criterios, formas de pensar, pues es gente que no tiene ni siquiera la primaria terminada, pues fácil le traes algo de regalo y ya. Ellos no piensan más allá de lo que pueda suceder la consecuencia de aceptar ese tipo de cosas, eso es lo que nosotros vemos muy mal y en base a eso tratamos de hacer conciencia entre la gente, ya hemos andado en los ejidos con la gente, llevándoles la información. Tenemos un libro que es el “Posicionamiento del Frente en Defensa de Wirikuta” y se los andamos repartiendo (...) nosotros lo que estamos haciendo es acercárselo a la gente para que verdaderamente vea las intenciones de estas personas, que la gente misma se dé cuenta, pero no, la gente lo ve y no se interesa. Hay gente que ni leer sabe (Real de Catorce, 29 de marzo de 2014).

Desde el año de 2011, el FDW había comenzado a recorrer algunos de los pueblos del municipio alertando a la gente sobre los peligros ambientales derivados de la minería y de los riesgos trabajo minero⁹⁸. Estas campañas han sido exitosas y han modelado las posiciones políticas de algunos de los habitantes del municipio.

En algunos ejidos se ha registrado una relación cooperativa con el FDW a un nivel más radical. Algunos ejidos, como El Mastranto y Las Margaritas, se identifican con las causas ambientalistas y étnicas promovidas por las coaliciones recientes de activistas urbanos y huicholes. En ciertos casos, reivindican el quehacer campesino como una forma de comunión con la tierra, y replican los argumentos del FDW en relación a las necesidades hídricas de las plantas, de beneficio de mineral y las afectaciones corporales derivados del trabajo minero. Pablo, un señor de unos setenta años que se dedica a administrar una tiendita de abarrotes cuya decoración alterna la parafernalia de Coca-Cola con objetos religiosos huicholes, me diría que los integrantes

⁹⁸ Uno de estos eventos fue “El agua en el desierto, Catorce hacia el 2030”, realizado en Real de Catorce, el 28 de agosto de 2015.

de la UEA los rechazan por su vinculación con el FDW: “nos dicen que si nos creemos huicholes” (El Mastranto, 29 de julio de 2014)

Los ejidos de Las Margaritas y El Mastranto han sido receptores de una serie de proyectos financiados por el FDW, aunque ejecutados por ONG y AC. Dichas comunidades son algunas de las más críticas de la actividad minera, así que es frecuente que sus habitantes sean beneficiarios de programas de apoyo y protagonistas de documentales financiados por el FDW, que sus terrenos sean escenarios de películas y que estén más habituados al contacto con antropólogos y periodistas⁹⁹. Las filiaciones ideológicas de estos campesinos les han valido el distanciamiento del resto de los ejidatarios de Catorce, de la UEA y de la administración municipal de Moreno.

Al ser excluidos de las prestaciones del sistema político, los pobladores de los ejidos ambientalistas han acudido al FDW para demandar proyectos productivos, obras de construcción o asesoría legal. Uno de los objetivos del FDW, ha sido favorecer a la población que vive en Catorce con talleres de capacitación en oficios y

⁹⁹ Algunos de estos proyectos son: comercialización de productos comestibles y medicinales hechos por las mujeres y apoyo en la construcción del centro ejidal de reuniones en Las Margaritas; instalación de manguera para uso público en Mastranto; así como construcción de huertos familiares y otorgamiento de máquina compactadora de PET en Wadley (rueda de prensa del FDW, México D.F.: 27 de febrero de 2014). Entre las producciones cinematográficas podemos destacar: “Táu” (2013), película filmada en Las Margaritas; “Huicholes: los últimos guardianes del peyote” (2014) grabada en distintos puntos de Catorce; “Agua sagrada: Minería en Wirikuta, pueblos en defensa del agua y su territorio” (2015), con habitantes de El Mastranto y La Cañada, disponible en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=gl2oYZm7YNc>.

comercialización de productos locales (pomadas, artesanías), lo que, suponen, derivaría en opciones de empleo alternativas a la minería.

Comunidades como El Mastranto y Las Margaritas parecen estar más abiertas y son más tolerantes al turismo místico, algo que es advertido por quienes buscan colocarse en estados liminales a través de viajar a sitios remotos, llevar a cabo prácticas corporales ascéticas o ingerir peyote. En una conversación entre un artesano de la Ciudad de México que reside en Real de Catorce y un grupo de jóvenes que habían ido a la Sierra de Catorce a consumir peyote, escuché como el primero les recomendaba a los muchachos que fueran a las poblaciones previamente mencionadas para comprar la cactácea, ya que, decía, las personas de Las Margaritas y El Mastranto “ya tienen ojos de venado” (Real de Catorce, 5 de abril de 2015)¹⁰⁰. Dentro del municipio es posible establecer una red de prestadores de servicios a los turistas alternativos, la cual es difundida de voz en voz y a través de materiales de divulgación por aquellos que buscan llevar a cabo experiencias trascendentales en contextos campesinos y rancheros. Es decir, poco a poco se ha ido estableciendo una vinculación

¹⁰⁰ Ciertamente, la frase citada en el cuerpo del texto alude al interés y sensibilidad de algunos campesinos catorceños en relación a la cosmogonía huichola. El siguiente extracto de una conversación que mantuve con un campesino *new age* de El Mastranto revela a qué me refiero: “...con ellos (los turistas), estuve viendo documentales sobre huicholes y ellos sí son más que nosotros. Porque haga de cuenta, nosotros somos católicos, pero nuestra fe no nos exige sacrificios tan grandes como a ellos (....). El otro día acompañé a los huicholes a su peregrinación y entendí muchas cosas, oiga. Las visiones que los huicholes tienen en el desierto, son como las que Juan ve en el Apocalipsis: haga de cuenta que todos los pajaritos, venados que los huicholes tienen en sus trajes son los que ellos ven en sus visiones. Entonces yo digo que su religión es la misma que la nuestra, nomás que la expresan de otro modo” (Lalo, El Mastranto, 16 de marzo de 2015).

entre personas y grupos –como operadoras turísticas, grupos organizados de “peyoteros”, activistas, adeptos al yoga...-- de origen urbano que han contactado a catorceños para que satisfagan sus necesidades de hospedaje y alimentación (Figura 19).



Figura 19. Invitación a participar en un retiro de yoga en diferentes partes de Catorce. (Rumbo Nómada, julio de 2015).

Para la UEA el turismo místico es uno de los enemigos a combatir. Los integrantes de la organización campesina señalan la contradicción entre la vocación ambientalista del FDW y la proclividad “peyotera” de sus simpatizantes. Las asimetrías entre el discurso público que reivindica a los huicholes como los defensores del peyote, con la

experiencia cotidiana de los pobladores de Catorce se hacen cada vez más evidentes.

Al respecto, Silvio señaló:

aquí seguido se detienen a personas que están extrayendo demasiado la planta del peyote y lo llevan en cantidades industriales. No muy lejos, hace un mes, mes y medio, una camioneta se llevó mucho peyote. ¿Y sabe quién se la llevó? Uno de los que andan ahí con los huicholes, que dice que es ecologista... (risas) Y eso ya pierde la esencia de verdaderamente lo que se busca con estos huicholes. Esto se da porque el gobierno les dio muchas facilidades de que ellos son (...) los únicos con permiso de extraer la planta, pero con fines ceremoniales, no así (Silvio, Real de Catorce, 29 de marzo de 2014).

Los miembros de la GLECAC ven con desconfianza la política indigenista del Estado Mexicano en su dimensión sustentable y ecológica que permite ciertas prácticas —como la recolección de peyote— que a ellos les están prohibidas. Para los ejidos que han establecido relaciones cooperativas con los turistas místicos —El Mastranto, La Cañada, Las Margaritas, Tanque de Dolores y San Antonio de Coronados— entrar en el circuito huichol-peyotero les asegura una inclusión al sistema económico al permitirles complementar los ingresos provenientes de la agricultura y el trabajo migrante en minas norteñas.

La división política entre ejidatarios que favorecen al FDW o se unen en su contra, ha derivado en un enfrentamiento entre ambos sectores, provocando una ruptura en términos municipales. Los ejidatarios que han cooperado con la alianza mestiza-huichol-ambientalista han perdido relación con las organizaciones ejidales aledañas, lo cual debilita su participación y capacidad de negociación frente a grupos

de poder locales, partidos políticos y el poder municipal, aunque les permite acceder a redes de asistencia alternativas.

4.7. Definiendo al enemigo

Una de las cuestiones más enigmáticas del FDW es que carece de dirección postal. Es un movimiento deslocalizado, cuyos líderes se encuentran en la Ciudad de México, en Guadalajara o en San Andrés Cohamiata. Las manifestaciones, igualmente, acontecen en la capital del país o en Vancouver: es una protesta global. En ese sentido, es difícil pensar en comunicarse con el movimiento, ya que no es una unidad, sino un entramado de organizaciones que generan comunicaciones sobre un tema.

La evanescencia del FDW, su inaccesibilidad, hace que la UEA tenga dificultades para determinar quiénes son sus adversarios. Esto se hace aún más notorio debido a la postura radical del sistema de protesta, el cual se ha negado a negociar con *First Majestic* y, por añadidura, con quien considera sus aliados. Hasta ahora, algunos campesinos de la UEA han concluido que no se trata en realidad de un sistema de protesta gestado por los huicholes, sino que éstos son un “aparador” y que quien está detrás de las defensas patrimoniales son ciertos grupos de ambientalistas de Guadalajara y de México.

De acuerdo a los miembros de la UEA, en los contactos que han tenido con huicholes, ya sea en Real de Catorce o en encuentros institucionales que buscan dirimir el conflicto, advierten que “los huicholes ni hablan, ni entienden de qué se trata todo” (Beto, Real de Catorce, 29 de marzo de 2014). Es así como los campesinos organizados ven a los huicholes como sujetos pasivos, inocentes y pre-políticos,

cuestionando así su agencia política. En contraste, catalogan a los “ambientalistas mestizos” como “falsos huicholes”, los cuales se hacen pasar por indígenas para obtener favores políticos y recursos económicos que no distribuyen entre las comunidades que dicen representar. Para otro sector, la pasividad de los huicholes es sólo aparente: acusan a los huicholes de actuar como víctimas para obtener ventajas, tales como un estatus legal y político excepcional. Así me lo diría el director de la organización de protesta, quien aseguraba, tras reunirse en tres ocasiones distintas con líderes del FDW, que los huicholes “navegan con bandera de pendejos pero no lo son, no se puede uno confiar de ellos porque se aprovechan” (Mencho, Wadley, 10 de julio de 2014).

Las caracterizaciones que los rancheros hacen de los huicholes refieren a su propia identidad como colectivo organizado, pero también a “mitologías” sobre lo indio que circulan en el espacio público nacional, construyendo así los límites entre lo propio y lo antagónico. Este esquema de diferenciación del enemigo permite que la organización elabore una identidad y defina el rumbo de sus acciones.

Algunos miembros de la UEA se muestran escépticos de lo que creen es un uso instrumental de la identidad huichol. En referencia a un reconocido líder del FDW, El Gavilán, uno de los primeros miembros de la organización política, quien se encarga de muchas de las labores de gestión y difusión de las actividades de la UEA, menciona que, en el contexto de una reunión entre ejidatarios y el centro del sistema de protesta, uno de los representantes huicholes con mayor visibilidad dentro del movimiento social: “llegó con pantalones, así, como estos (señalando sus pantalones de mezclilla), mueble (automóvil) y celular, pero eso sí ya a la hora de la reunión sale con el traje con

pajarillos” (El Gavilán, Wadley, 8 de marzo de 2015). El testimonio hace referencia a la contradicción entre el imaginario público global que presenta a los huicholes como una “tribu precolombina” y la competencia tecnológica y capacidad adquisitiva del joven líder huichol.

Los simpatizantes de la UEA no son mestizos con una posición privilegiada, son campesinos pobres, otrora mineros, que defienden lo único que tienen: sus tierras. Muchos de ellos han desarrollado un profundo resentimiento hacia el Estado Mexicano en su versión neoliberal debido a la falta de créditos, maquinaria y subsidios¹⁰¹. Para los campesinos, el supuesto apoyo que la administración del ex-presidente Felipe Calderón prodigó al FDW a través del proyecto de reserva federal, es parte del proceso de abandono institucional en el que se ha dejado a milperos y minifundistas.

Por ejemplo, Don Pancho es un ejidatario que tiene tres hectáreas de tierra. Siembra avena, maíz y frijol. La avena es el alimento de su animal de carga y el frijol y el maíz es de autoconsumo. Además de sembrar recolecta ixtle en la sierra, el cual comercializa en tiendas comunitarias. Con ese dinero compra aceite y paga la luz. Me recibe en su casa y tras una larga conversación, me dice:

dicen que están defendiendo sus derechos, ¿pero y mis derechos qué? Los *wirikutas* no nos dejan comer, ¿de qué vamos a vivir si ya ni apoyos tenemos y si no nos dejan cortar ni un quiote? (tallo de la flor de maguey). El gobierno debería ayudarnos a los campesinos, no a ellos” (Potrero, 10 de julio de 2014).

¹⁰¹ Hasta 1991, en México “se contaba con un conjunto de instituciones y mecanismos subsidiarios que por sus funciones, recapitalización y reestructuración garantizaban el verdadero apoyo a los ejidatarios, comuneros y pequeños propietarios” (Manzanilla-Schaffer, 2004: p. 886).

En esa lógica, el éxito que la UEA ha tenido a nivel regional, sólo se puede comprender en el marco de la crisis del campo y la falta de empleo en zonas rurales. De modo interesante, en un esfuerzo por legitimarse como propietarios del territorio en disputa, la UEA ha elaborado una narrativa sobre los que, a su criterio, son los “indios verdaderos”: los guachichiles. A partir de la reivindicación de los orígenes étnicos de los primeros pobladores del Altiplano Potosino y la Sierra de Catorce deslegitiman la lucha huichola por la tierra. Uno de los integrantes de la GLECAC, quien, cada vez que yo hablo de lo indígena, me corrige para señalar: “los indios verdaderos son los antiguos, son los guachichiles” (Ricardo, La Luz, 28 de marzo de 2014), cuestionando de ese modo la legitimidad histórica de los huicholes sobre el territorio en disputa. El fenómeno también puede ser interpretado como una invocación de los antecedentes étnicos de las poblaciones mestizas que habitan el Altiplano Potosino, entre las cuales no tener una adscripción étnica clara se convierte en una desventaja política.

4.8. Algunos comentarios finales

Las demandas del FDW al gobierno nacional han estado fundamentadas en la profunda raigambre histórica de los huicholes y en cómo las prácticas rituales que dicho grupo étnico realiza –en un territorio ecológico único— son centrales para asegurar su supervivencia como comunidad. En contraste, la organización de protesta gestada por los habitantes del Altiplano Potosino hace énfasis en el valor del trabajo minero y de las tierras que les fueron otorgadas a través del sistema de dotación ejidal. Ambas perspectivas, tanto la del FDW como la de GLECAC, articulan una noción de patrimonio que vincula la permanencia del territorio, en su dimensión ritual o productiva,

con la continuidad cultural del colectivo; sin embargo, difieren en aspectos importantes que conviene mencionar.

Desde la óptica del movimiento social, actividades productivas como el pastoreo de ganado son percibidas como problemáticas en tanto provocan la erosión del subsuelo. Algo similar sucede con la minería, la cual ha sido tildada de depredadora debido a que dispone de los recursos hídricos y minerales del área hasta agotarlos. Simultáneamente, se rechaza a las empresas agroindustriales en virtud de la sobreexplotación a la que someten a los mantos acuíferos.

Desde la perspectiva de GLECAC y la UEA, lo que está en peligro son sus derechos sobre el territorio que les pertenece, así como las actividades productivas que pueden realizar en él. Los campesinos recuperan los lenguajes del patrimonio como semánticas que permiten reivindicar el derecho al trabajo, los usos productivos del territorio y el acceso a los recursos. Paralelamente, estos procesos de construcción de valor, que se debaten públicamente, ponen de manifiesto la importancia de la identidad de los actores políticos que buscan validar sus relaciones de propiedad frente al Estado mexicano. En esa lógica, el conflicto por el modelo de patrimonialización del territorio impulsado por el FDW ha puesto de manifiesto qué colectividades son consideradas legítimas para el sistema político.

Igualmente, la GLECAC y la UEA han buscado hacer notar que la construcción de la naturaleza que se promueve desde el FDW y diversas agencias gubernamentales tiene “denominación de origen”: reproduce los estándares y prioridades de un colectivo con una trayectoria cultural, moral y política específica. La crítica de Latour a los movimientos ecologistas es que éstos hablan de la naturaleza como si fuera la antítesis

de la participación humana (2004: 19-21). Para salir del laberinto, Latour sostiene que es necesario hacer una verdadera “política de la naturaleza”, entendiendo por ésta la composición progresiva del mundo común (2004: 47). Siguiendo la propuesta del sociólogo francés lo que he tratado de hacer aquí es visibilizar las controversias e integrarlas al debate público.

Para concluir, puedo decir que la disputa entre el FDW y los campesinos del Altiplano Potosino puede definirse como un reclamo de inclusión que es, a su vez, una lucha excluyente. En sus luchas por lograr una autonomía tanto étnica como regional, tanto el FDW como la UEA ven la alegoría del espacio público como limitada: la preferencia de la sociedad civil y el sistema político se inclina por las demandas de un sector o de otro, pero nunca por ambos. Esto me hacen señalar que en el contexto actual las demandas agrarias y laborales, las cuales fueron medulares en los movimientos campesinos e indígenas del siglo XX, compiten en el espacio público con causas políticas que movilizan la dimensión simbólica y ecológica del territorio más que a su calidad de medio de subsistencia.

5. Secreto en la montaña. La minería a contracorriente

“Tampoco parece demasiado osado ver cierta semejanza semántica entre *pescar* o *cazar gamusinos* ('ir tras animales inexistentes, ir tras lo imposible') y la labor del gambusino, que, como bien sabemos, persigue siempre *la quimera del oro*”.

José G. Moreno de Alba, *Minucias del lenguaje*

En algunas ocasiones, durante mis incursiones etnográficas a los poblados de Real de Catorce y La Luz, los participantes de la investigación me comentaron que una de las tantas minas, supuestamente inactivas, en el municipio tenía alguna clase de actividad. Se hablaba de este sitio, al que nombraré El Hormiguero, donde se extraía un mineral valorado por sus aplicaciones industriales. Los trabajos, decían, se realizaban de modo disimulado —como el lector recordará, las actividades mineras en la zona están suspendidas—.

Tras hacer una investigación para saber quién era el dueño de las concesiones explotadas por esta mina misteriosa, descubrí que era el padre de un amigo cercano. A través de él me puse en contacto con el dueño y emprendí un viaje a sus oficinas —ubicadas en otra localidad de San Luis Potosí— para entrevistarle y pedir su autorización para visitar el Hormiguero —el cual, por cierto, me otorgó con sorprendente facilidad—. Mis preguntas sonaban inadecuadas a los oídos de alguien que había dedicado su vida a la minería, tal y como sus padres y abuelos lo habían hecho. Era un hombre de abolengo minero que veía su negocio como uno caracterizado por una

tecnología limpia y moderna, carente de los riesgos ambientales y a la salud con los que muchos asociamos la minería.

Quizá exasperado ante mi desconocimiento de lo que, desde su perspectiva, era realmente la minería, lo que pretendía ser un encuentro simple se convirtió en un curso intensivo de exploración, explotación y beneficio de minerales metálicos y no metálicos en una mina ubicada fuera del municipio de Catorce. Gracias a su iniciativa, el personal a su mando me sometió a una intensa rutina de aprendizaje de varios días —la cual consistió en cursos teóricos, conversaciones con obreros mineros, así como observación no-participante en las labores de explotación y refinamiento de minerales extraídos por la empresa—. Fue así como adquirí una noción superficial de cómo es el trabajo en una mina productiva y tecnológicamente innovadora. Esta experiencia me serviría para establecer un punto de comparación con lo que vendría después: mi incursión en El Hormiguero.

Una tarde calurosa de marzo del año de 2014 fui a entrevistar al superintendente de El Hormiguero, conocido como El Gavilán, quien es también uno de los líderes de GLECAC —la Guardia Leal de la Esencia Catorceña, organización a la que referí en el capítulo III— y líder local de una pequeña comunidad de las planicies. El Hormiguero, me decía, fue una mina fundada a fines del siglo XIX y sus actividades se suspendieron en la década de los noventa del siglo pasado. Desde el año de 2013, las actividades se han reiniciado parcialmente. En la actualidad, dicha mina es trabajada por cuadrillas de gambusinos (de los cuales hablaré más adelante), los cuales obtienen mineral a través de técnicas obsoletas de explotación y, posteriormente, lo venden a la empresa norteamericana que actualmente renta y administra El Homiguero.

El Gavilán me contaba de su experiencia como minero, catorceño y líder local, a través de un discurso altamente formalizado. Al ser alguien con cierto contacto con reporteros y demás representantes de medios de comunicación, así como uno de los voceros de la GLECAC era capaz de articular un relato de matiz melodramático¹⁰², que legitimaba su labor y la del resto de los mineros a partir de la pobreza de parte de la población serrana. El Hormiguero, decía, aseguraba el sustento de decenas de familias, que de otro modo no tienen ingreso alguno. Me prometió que me llevaría a la mina para que observara cuánto dinero hacían algunos gambusinos, con la evidente intención de convencerme de la nobleza de su labor. A esa primera visita le seguirían muchas, mismas que se concentraron durante los meses de febrero y marzo del año de 2015 y que constituyen la base empírica del presente capítulo.

Durante mis estancias en El Hormiguero tuve la oportunidad de estar en el subsuelo y observar el trabajo minero en su dimensión práctica, lo cual me permitió comprender a la minería como un oficio patriarcal e intergeneracional. Finalmente, los trabajadores de El Hormiguero acuden a la mina por su proximidad respecto a sus lugares de nacimiento o de residencia y aprenden el oficio gracias a la instrucción de sus padres o abuelos. Aunque, a diferencia del resto de la tesis, este capítulo no se centra en reivindicaciones patrimoniales a favor o en contra de la minería, sí explora cómo es que el oficio de minero se socializa y se lleva a cabo. Considero que estos aspectos son útiles para comprender el sustrato de las manifestaciones que reivindican

¹⁰² Rosaldo señala que los relatos melodramáticos pueden caracterizarse, entre muchos otros factores, por intentar generar un sentimiento compasivo del público (o de la investigadora, en este caso) (2006: p.181).

la minería sobre otras formas de trabajo. Paralelamente, durante la investigación etnográfica advertí que, por momentos, aquello que se hacía o decía estaba marcado por las coyunturas políticas y sociales a las que se enfrenta la Sierra de Catorce. En esa lógica, la actividad minera, como práctica, como recuerdo o, incluso, como proyección a futuro, se define en el marco de las relaciones de poder que definen el rumbo de la región.

Antes de seguir vale la pena hacer un breve comentario respecto a la organización social del trabajo minero en El Hormiguero, el cual permitirá al lector entender quiénes han sido los participantes de esta investigación.

Los trabajadores de El Hormiguero pueden dividirse en dos grupos: empleados que tienen algún puesto en la empresa y que, por lo tanto, reciben un salario fijo; y un sector flotante de mano de obra que trabaja a destajo (a los que antes me he referido como gambusinos). Dentro del primer rubro puede distinguirse a los empleados administrativos, como el gerente y la contadora que se encargan de manejar los fondos de la empresa y de ser el enlace entre El Hormiguero y El Gringo (el director ejecutivo de la compañía que renta la concesión minera). Por otro lado, el dueño —quien posee los derechos sobre las concesiones mineras de El Hormiguero— no tiene mayor relación con lo que sucede en la mina: él sólo recibe el pago correspondiente a la renta de las concesiones —monto que, según el gerente, Chuy, asciende a medio millón de pesos al mes— y paga las cargas fiscales correspondientes.

Son pocas las veces que los empleados administrativos visitan el espacio de la mina, en general permanecen en una enorme propiedad que solía ser la residencia de los directivos de origen estadounidense que administraron El Hormiguero hasta su

cierre a principios de la década de los noventa del siglo pasado. La propiedad ha sido saqueada y está en un completo estado de abandono, sólo una pequeña área se ha habilitado como la oficina y vivienda de Chuy –además de ser el alojamiento temporal de la que escribe—. Esta construcción se ubica en un pueblo del desierto, a unos cuarenta minutos en auto de la mina.

Dentro de la categoría de empleados asalariados también se incluye al superintendente (El Gavilán), quien trabaja en la superficie minera y realiza incursiones ocasionales al espacio subterráneo localizado en una de las montañas de la Sierra de Catorce. Él se encarga de dirigir a las cuadrillas de gambusinos que se internan diariamente en el subsuelo, de dirigir las escasas obras de mantenimiento al interior de la mina, así como de pagarles a todos los trabajadores. Junto a él se ubica el encargado de control de calidad del mineral (Pepe), que es el responsable de tomar muestras aleatorias del mineral extraído por cada grupo de gambusinos, para que, posteriormente, se le asigne un valor monetario. Pepe complementa sus ingresos con la venta de refrescos de cola y pan dulce a los trabajadores mineros (un negocio que supera el monto de su propio sueldo).

También están los trabajadores que laboran en La Tolva, un área ubicada en una zona intermedia entre la montaña y el desierto. Ahí hay un pequeño laboratorio donde las muestras recolectadas previamente por Pepe son sometidas a análisis químicos de control, para así determinar el porcentaje de mineral por carga y el pago asignado a cada cuadrilla de gambusinos. En La Tolva hay un equipo de trabajadores que se encarga de recibir y concentrar la carga que los mineros envían desde El Hormiguero a través de canastillas movilizadas por un eficiente sistema de cuerdas y

poleas. Una vez en La Tolva, la carga (constituida por mineral y otras sustancias sin valor económico) se coloca en unas mesas concentradoras: superficies planas a las cuales se les coloca agua, formando una película, y que, al estar en contacto con un movimiento de motor, logra que las partículas minerales se ubiquen en el fondo, concentrándolas y estratificándolas. El material recuperado es transportado a una planta de beneficio en el norte del país para su refinamiento y, posterior, exportación.

Además de los trabajadores mencionados, debo mencionar a los “rayados”: menos de una decena de obreros que se encargan de realizar actividades auxiliares asignadas por el superintendente¹⁰⁴. Algunos de ellos son personas que no tienen ninguna experiencia en el trabajo minero, por lo que se emplean realizando actividades de mantenimiento y reparación del espacio subterráneo.

Los gambusinos son una historia aparte. Estos trabajadores –también conocidos como “buscones”— se dedican a localizar depósitos minerales y a explotarlos con procedimientos rudimentarios. Los buscones son mineros independientes. Trabajan en El Hormiguero aunque no reciben un salario fijo, sino que trabajan a destajo: venden su fuerza de trabajo y negocian su valor con la compañía que administra la mina. En el mes de agosto del año de 2014 había sesenta gambusinos trabajando en la mina; para el mes de marzo del año siguiente esa cifra había aumentado a ciento veinte.

Este trabajo se centra en la vida cotidiana de los gambusinos y rayados que trabajan en El Hormiguero. Me interesa mostrar las prácticas de los mineros porque

¹⁰⁴ El nombre de rayados hace alusión al pago en especie que caracterizó a la minería del siglo XIX y principios del XX. Para muchos mineros analfabetas, la firma de aceptación consistía en dibujar una raya. En la actualidad, el término “raya” hace referencia al pago semanal.

creo que esto puede arrojar luz sobre un tema que hasta ahora ha permanecido implícito dentro de mi investigación: me refiero a la cultura minera. En este capítulo, dialogo con una tradición antropológica, inaugurada en la década de los setenta del siglo pasado, que explora las particularidades asociadas al modo de vida minero. De acuerdo a esta perspectiva, los mineros se comportan de un modo único debido a que sus condiciones de trabajo son distintas a las de cualquier otro sector obrero: permanecen en regiones aisladas; a menudo viven en campamentos; trabajan bajo tierra; y realizan labores altamente especializadas. El reconocimiento de las particularidades propias de las comunidades mineras ha popularizado el uso de la expresión “culturas mineras” (Moodie, 1994; Harries, 1994; Cuvelier, 2011).

Dentro de esta literatura sobre culturas mineras, existe un pequeño nicho de estudiosos que han recurrido al concepto de *habitus*, acuñado por Pierre Bourdieu (2000, 2002), para señalar cómo las condiciones objetivas se convierten en disposiciones duraderas, es decir, en maneras de hablar, de moverse o de sentir. Uno de los rendimientos analíticos del concepto de *habitus* es que permite establecer conexiones entre las condiciones de vida de un sitio específico, como los espacios mineros, y el comportamiento de los sujetos que viven o trabajan en él (De Boeck y Grätz en Cuvelier, 2011: pp. 38-43).

Comparto el interés en analizar las disposiciones prácticas propias de las culturas mineras; sin embargo, creo que este ámbito puede complementarse con otros aspectos relevantes de la vida social: la materialidad y la comunicación. Es así como acudo, nuevamente, a la Teoría de la Reducción Social de la Contingencia de Galindo (2015, *passim*). Como he señalado en el capítulo 3, dicho enfoque analítico recupera

categorías analíticas de las propuestas de Luhmann, Latour y, el ya mencionado, Bourdieu para explicar cómo es que ciertos fenómenos adquieren una dimensión social. Recorro al enfoque analítico de Galindo para enfatizar que tanto la comunicación, el cuerpo y la tecnología son los medios que, cotidianamente, constituyen ese complejo social que puede definirse como cultura minera. A continuación definiré cada uno de estas dimensiones de análisis.

En lo que a corporalidad respecta, hablaré de cómo la clandestinidad modela las prácticas realizadas por los mineros como colectivo, además de hacer algunos señalamientos en relación a cómo se aprende un oficio en términos corporales y colectivos. Algunos de los aspectos que me interesa explorar son: el tipo de conocimiento práctico que permite distinguir a un minero de alguien que no lo es; los procesos de colaboración y coordinación que se dan entre las cuadrillas de mineros; y las relaciones entre espacio minero y las disposiciones corporales asociadas a él. Simultáneamente, me interrogo por los vínculos entre la aptitud minera y la masculinidad: ¿cómo se tejen las relaciones entre virilidad, trabajo, capacidad económica y potencia física?

El ámbito comunicativo requiere de una explicación detallada. Como he dicho antes, Luhmann suple la noción de acción por la de comunicación. Para Luhmann, la comunicación es fundamental en tanto distingue a los sistemas sociales de los psíquicos. Es un acto genuinamente social porque excluye el ámbito psíquico: “no puede atribuirse como unidad a ninguna conciencia individual” (2007: p. 57). La comunicación es la operación realizada por los sistemas sociales: es aquello que tanto la economía, como la política o la ciencia comparten como principio general, aunque

cada tipo de comunicación mantiene especificidades vinculadas a la identidad del sistema parcial del que es producto¹⁰⁵.

Para antropólogas como Gherson (2005), la TSS permite formular la siguiente pregunta: ¿cómo se relacionan los sujetos con los sistemas sociales? Es decir, suponer que los sistemas psíquicos (los seres humanos) son distintos a los sistemas sociales permite enfatizar los modos en que la gente interactúa con el orden social en su sentido macro. En concreto, para Gherson es importante advertir cómo es que la gente “navega” entre sistemas sociales distintos entre sí: ¿cuáles son las estrategias que los actores aprenden y utilizan al vincularse con sistemas sociales altamente especializados? Es decir, ¿cómo es que la gente desarrolla las habilidades necesarias para insertarse en una comunidad religiosa o educativa, según sea el caso?

De acuerdo a la TSS, la sociedad moderna está organizada a través de sistemas parciales, cada uno los cuales desempeñan una función específica: todos resuelven un problema exclusivo¹⁰⁶. Esta diferenciación por funciones, igual en su desigualdad, es la que se explica que, para Luhmann, la sociedad moderna sea un espacio descentrado y no-jerárquico. Desde esta perspectiva, no hay un relato dominante, sino que hay tantas versiones de lo social como hay sistemas. Ahora bien, la clave en la diferenciación funcional está puesta en que la red de funciones que constituyen a la sociedad no son redundantes, lo cual impide la jerarquización o la dominación de un sistema sobre

¹⁰⁵ La economía comunica con dinero, mientras que la política lo hace con decisiones vinculantes.

¹⁰⁶ Luhmann caracteriza a la sociedad moderna como “funcionalmente diferenciada”. Lo social está constituido por un conjunto de sistemas funcionales no-jerárquicos (el arte, la ciencia, el amor...) que operan a través de funciones específicas. Por ejemplo, el derecho monopoliza la función del cumplimiento de la norma, define “aquello que es aceptable de aquello que no lo es” (Corsi, 1996: p. 54).

otros.

En esa lógica, para la TSS la distinción inclusión/exclusión no es un problema que concierna únicamente a la política o a la economía, sino que es algo transversal a todos los sistemas sociales. La inclusión a un sistema no indica que se pertenezca a otros. En una sociedad constituida por comunicación, el carácter de persona —es decir, participante de la comunicación— se define de modo autónomo: pertenecer a una iglesia no significa que se forme parte del sistema de la ciencia, ni mucho menos (Luhmann, 1998). Consecuentemente, al analizar cómo es que la gente se sobrepone a la exclusión de uno o más sistemas, estamos presenciando estrategias de participación en la sociedad.

Se entiende entonces que desde la TSS la inclusión a la sociedad es algo que no puede darse por sentado. La distinción inclusión/exclusión de Luhmann es un binomio fundamental para comprender tanto fenómenos de marginalidad como estrategias de inclusión a los sistemas funcionales. Desde este lugar, me interesa poner de relieve las estrategias que los gambusinos y rayados elaboran para lidiar con la incertidumbre laboral y para insertarse en el sistema económico, incluso, cuando su forma de trabajo ha devenido ilegal: ¿cuáles son los costos de comunicar con dinero? ¿Hasta qué punto el trabajo clandestino asegura la participación en el sistema económico, pero reproduce una condición de marginalidad en relación a la ley?

Por último, en lo que atañe a materialidad, pretendo explorar los vínculos entre procedimientos anacrónicos y precarios de extracción de material inorgánico y la ilegalidad del trabajo minero. Considerando que la distinción legal/ilegal implica distintos niveles de capitalización —y por tanto, de disponibilidad de explosivos y

maquinaria— es pertinente profundizar en la relación entre incertidumbre legal y limitaciones tecnológicas. Es decir, tal y como Galindo menciona “la tecnología no sólo es el depósito inerte de instrucciones simbólicas, sino que, en sentido estricto, es un agente que habilita acciones y suma su propia contingencia a la contingencia propia de la relación social” (en prensa: pp. 11-12). Consecuentemente, vale la pena preguntarse: ¿Qué acciones son habilitadas u obstaculizadas por la tecnología minería que caracteriza a El Hormiguero? ¿Qué relaciones pueden establecerse entre clandestinidad y precariedad tecnológica?

Antes de continuar, debo advertir dos cuestiones: 1) en tanto este apartado es una etnografía de una mina clandestina, he tratado de ser cauta respecto al uso de información que pudiera llevar a la identificación del lugar de trabajo de más de una centena de trabajadores. Es así como datos tan relevantes como el nombre de la mina, el tipo de mineral que se extrae y el nombre de mis entrevistados han sido falseados u omitidos para preservar la seguridad de mis interlocutores. 2) La segunda advertencia es que este trabajo privilegia el tiempo presente. El pasado de El Hormiguero es una historia no escrita. Los únicos interesados en recrearla son los jubilados que, amablemente, respondieron a las solicitudes de la etnógrafa con sus relatos y archivos personales. Las breves reconstrucciones históricas que realizo de El Hormiguero se elaboraron a partir de los testimonios de algunos pocos viejos que alguna vez trabajaron en la mina, los cuales se emplearon en ella en un lapso de tiempo que abarca desde los años cincuenta hasta el cierre de la empresa en la última década del milenio pasado.

5.2. Cuerpos mineros

Una mañana de otoño, El Gavilán y Pepe me llevaron a su lugar de trabajo: El Hormiguero. Viajamos hasta las cimas de la sierra en una *pick-up* destartada que, a medida que se acercaba a la mina, iba dejando atrás los paisajes ocres del desierto para internarse en el verde profundo, casi azulado, de la montaña. Los jefes y yo compartíamos el lugar de honor: la cabina. Atrás, en la caja, viajaban algunos rayados y buscones –los únicos originarios de las planicies— que todos los días emprendían el viaje a las alturas.

Cuando finalmente llegamos, pude contemplarla: la mina estaba constituida por varios socavones¹⁰⁷ que se asomaban en las laderas, en los reductos más altos y fríos de la sierra. El paisaje, formado por una densa población de pinos y formaciones geológicas caprichosas, se interrumpía por los “jales”¹⁰⁸ que atravesaban verticalmente las montañas, a modo de cascada.

Mis guías recordaban los tiempos dorados de la mina: hablaban de decenas de casas para los trabajadores e ingenieros, una clínica y un mercado que venía el día de paga. Todo lo que queda en pie es una tríada de casonas estilo *chalet* y algunas construcciones precarias. Un par de cuartos con techo de lámina ubicados en los exteriores de la mina sirven como oficina y depósito de mineral. Esas habitaciones funcionan también como el dormitorio de los buscones que durante la semana laboral viven en la mina.

¹⁰⁷ Galerías de acceso a una mina subterránea.

¹⁰⁸ Depósitos de rocas molidas y minerales que se desechan después de que los recursos de interés han sido extraídos.

En esa primera visita, no pude ver mucho. Casi después de llegar a las inmediaciones de la mina, El Gavilán y Pepe me llevaron a dar un paseo en su camioneta. Decían que querían mostrarme los paisajes de la sierra y presentarme a algunos amigos suyos. Más adelante, Chuy, el gerente de la mina, me diría que durante esa primera incursión no estaban seguros de poder confiar en mí, así que, de modo premeditado, habían decidido no conducirme a las profundidades del socavón. Mantenerme “en superficie” era una manera de restringir mi observación sobre lo que sucedía en el subsuelo.

Meses después, regresaría para dar continuidad a la etnografía de El Hormiguero. Durante esta segunda estancia fui ganando la confianza y la amistad de El Gavilán y Chuy: mientras más convivíamos más acceso tenía a las profundidades de El Hormiguero, a las conversaciones cotidianas de los jefes, así como una entrada libre a las oficinas e instalaciones administrativas de la mina¹⁰⁹. Aun así, debo decir que nunca pude internarme en la mina libre de la mirada vigilante de El Gavilán, quien me guio durante todos mis recorridos subterráneos. Él argumentaba que controlar mis visitas a las profundidades de El Hormiguero era un modo de protegerme; sin embargo, su compañía constante también puede interpretarse como un modo de restringir el acceso a las zonas eminentemente clandestinas, las cuales eran transitadas con libertad por los buscones.

¹⁰⁹ Debido al clima extremo del área que circunda El Hormiguero, así como a su inaccesibilidad y alta dispersión poblacional, históricamente los directivos de la mina han vivido y dirigido las operaciones mineras desde una población de las planicies que colindan con la sierra. Es así como el viaje que emprendíamos día a día para ir a El Hormiguero, se hacían desde el departamento administrativo, y hogar del gerente de la empresa, a la mina ubicada en la parte alta del municipio.

Dicho de otra manera, había un control de los trabajadores sobre el trasfondo escénico, el cual adquiriría la forma de los recovecos más profundos de la mina. La complicada geografía subterránea era aprovechada para argumentar que si había que cuidar por donde caminaba era por mi bien –podía caerme o perderme—. Sin duda, esto se volvía más convincente –para ellos, por lo menos— debido a que al ser la única mujer en un territorio al que acudía sólo población masculina, me “cuidaban” al restringir mi movilidad.

Además de la que escribe, había otra presencia femenina en la mina: la Virgen de Guadalupe. Hay una pequeña imagen sacra en la capilla ubicada a la entrada del socavón, al nivel general. Antes de internarse por horas en el subsuelo la saludan, y en ocasiones le prenden una veladora, le dejan flores o restos minerales. Es una manera de pedirle a la divinidad que los proteja de los peligros subterráneos.

Ciertamente, en este escenario tanto la etnógrafa como la virgen ocupábamos un espacio limítrofe en relación a El Hormiguero, ubicándonos en una zona superficial o externa del subsuelo. Ambas éramos excluidas del mundo masculino del trabajo y relegadas a un espacio aislado. De pronto, éramos aquella que cuida (la madre piadosa) o aquella que debe ser cuidada (la mujer débil).

En algunas otras ocasiones –muy pocas afortunadamente—, se dio una inversión simbólica que me convertía no en “algo que cuidar” sino en “un objeto del que se puede disponer”. Esto se hace claro en algunas de las notas de mi diario de campo, donde, después de un encuentro perturbador con algunos de los mineros, señalé:

Me siento muy incómoda. Durante la jornada matutina, los mineros hablaban de mí de forma burlona, como si no estuviera allí. Se referían a mi cuerpo sin mencionar mi nombre y lo

fragmentaban (refiriéndose únicamente a las piernas o la cara), objetualizándome deliberadamente. Se denominaban a sí mismos “perros” (“andamos como perros”) detrás de una presa y se referían a mí como “ganado” (“vete a seguir a la vaca”). Uno de ellos me tocó las piernas “para ver la calidad de la res”.

Me he dado cuenta que adquieren este comportamiento cuando están en grupo. En privado, son mucho más respetuosos y hasta distantes. Algunas veces ser mujer se ha convertido en una ventaja para hacer etnografía –eres menos amenazante: la misoginia y la condescendencia te hace ver como “poca cosa”—; otras en una desventaja –pueden abusar de ti, burlarse, inventar chismes: eres una entidad pasiva de la que pueden hacer uso— (14 de marzo de 2015).

En la medida en que ser mujer equivalía a establecer una relación de sacralización y cosificación con “lo masculino”, emprendí un proceso donde la propia presentación de mi persona pretendía revertir mi carga femenina a través de disposiciones o hábitos “masculinizantes”. El pelo amarrado, las botas toscas y el cuerpo disimulado se volvieron mi uniforme cotidiano. Mi habla se hizo decidida y segura, contraria a la duda e inseguridad que, sentía, ellos esperaban de una comunicación femenina. Trataba de despojarme del rol pasivo que se me había asignado desempeñando tareas simples: cargando el garrafón de agua, caminando largas distancias o comiéndome los alimentos que me daban sin rechistar.

Mi propia asimilación de la masculinidad minera tiene mucho que ver con lo que, observaba, se aplaudía o censuraba en la vida cotidiana de El Hormiguero. Los buscones llegaban preparados con cascos, botas de hule y su propia ropa de trabajo para internarse en las profundidades telúricas. La característica común de su vestimenta consistía en que eran prendas de vestir que podían romperse o maltratarse.

En una ocasión, un minero llegó con pantalones de mezclilla limpios y botas en buen estado; la respuesta fue inmediata: entre risas, sus compañeros le decían que no hiciera tareas o se arrastrara por el lodo porque “iba bonito”.

En el mismo sentido, la masculinidad asociada a una corporalidad capaz, que “lo puede todo”, motivaba competencias por ver quién podía cargar más mineral o provocaba comentarios fanfarrones sobre trabajar en las zonas más peligrosas de El Hormiguero. A través de estos juegos cotidianos, buscaban demostrar que eran hombres y mineros aptos. Aquellos que no son capaces de hacer del propio cuerpo una herramienta de trabajo plena y completamente funcional eran objeto de burla: “¡pareces niña!” o, si acaso se mueven con agilidad se dice: “¡¿vas cargando tierra de maceta!?”¹¹⁰.

Esta lógica de competencia se incentivaba aún más en el caso de los buscones, los cuales, al trabajar a destajo, aseguraban su ingreso a través de un mejor desempeño en la mina. Aquellos que no podían participar en la reproducción de la virilidad en los términos establecidos por los gambusinos eran los viejos, quienes *de facto* eran descartados como hombres fuertes. Del mismo modo, quienes no demuestran aptitudes para rastrear el mineral y desprenderlo para su venta, frecuentemente se vuelven rayados, autoexcluyéndose de la dinámica competitiva que impera en el trabajo a destajo.

En El Hormiguero, el oficio de la minería se aprende desde niño. Los secretos del gambusino son transmitidos de generación en generación. En ese sentido, la

¹¹⁰ El mineral pesa más que la tierra común, así que si se ve que alguien mueve un costal con mucha facilidad se sospecha que lo que lleva no es “carga buena”.

ocupación de buscón no es parte de una educación formal, sino que se adquiere a partir de la observación, la imitación y la tradición oral¹¹¹. Ahora bien, esto no ocurre sólo en la infancia o en la adolescencia sino también en la vida adulta. En la mina es común que gambusinos jóvenes trabajen “hombro a hombro” con sus padres y hermanos. De esa manera, se construyen grupos o cuadrillas donde la experiencia se complementa con la potencia física, lo cual deriva en mayores ganancias y un reparto simétrico de las mismas entre familiares consanguíneos (*figura 19*).

Cuando un buscón sin experiencia y sin familia llega a la mina es reprendido. Así sucedió cuando ante un recién llegado que quería aprender el oficio de gambusino, uno de los supervisores le dijo con exasperación: “es que no saber ser minero es tu culpa, desde chiquito te hubieras puesto a rascarle al cerro” (Óscar, El Hormiguero, 11 de marzo de 2015). En esos casos, el aprendiz de buscón es “echado al ruedo” sin dilatación. Se vuelve acompañante de un gambusino experimentado quien, sin mucha paciencia, lo obliga a imitarlo. La destreza se desarrolla en el trabajo mismo, haciendo del oficio de gambusino, tal y como Wacquant diría en relación al boxeo, “una práctica esencialmente corporal y poco codificada cuya lógica no puede entenderse sino con la acción corresponde un modo de inculcación implícito, práctico y colectivo” (2006: p. 90). En algunos casos, son los padres los que enseñan el oficio a sus hijos, reproduciendo el conocimiento práctico en un sentido patrilineal.

¹¹¹ Un rayado joven le dijo un gambusino que, con dificultad, cargaba un costal lleno de mineral: “ya ves, eso te pasa por no estudiar”, a lo que el “buscón” le respondió: “si para esto también se estudia ¿a poco crees que esto se aprende de un día pa'l otro?” (Diario de campo, 10 de marzo de 2015).

En algunos casos, la solidaridad familiar en el trabajo permite extender los rangos de edad aptos para emplearse como gambusino: es común que los adolescentes sean aprendices de buscones viejos. Mientras éstos últimos les enseñan a “leer” la mina —a localizar las vetas y los peligros— los primeros realizan el esfuerzo físico más intensivo. En una ocasión, mientras platicaba con un buscón acerca de un anciano que, al no poder internarse en las partes más ricas y profundas de la mina, obtenía menos de mil pesos por semana, me contestó: “es que sus hijos deberían ayudarlo, repartirse lo que ganan. Este trabajo es puro hombro. Es a cincel y a martillo y el viejillo ya no aguanta. Por ahí andan otros como él, pero sus hijos les echan la mano y a éste lo dejan sólo” (Real de Maroma, 14 de febrero de 2015). En ese sentido, la organización del trabajo articula nociones de género y familia: la riqueza debe distribuirse equitativamente entre aquellos hombres con vínculos consanguíneos, sin importar sus capacidades individuales.



Figura 20. Una cuadrilla de gambusinos al término de su jornada laboral.

Este proceso de aprendizaje es igualmente visible en una diversidad de actividades económicas practicadas por los naturales de la sierra. Al estar excluidos de las prestaciones del sistema educativo –debido a la falta de escuelas y transportes motorizados en la mayor parte del municipio de Catorce— las posibilidades de integrarse a la economía se generan aprendiendo el oficio familiar, trabajando como

obreros fabriles o conserjes en Monterrey o Saltillo, o migrando a otras minas –muchos de los buscones que trabajan en El Hormiguero han laborado, en algún momento de su vida, en los pozos de carbón de Coahuila—.

Para los buscones, la libertad de no tener un horario ni días de trabajo definidos –característica del trabajo a destajo— les permite tener ganado, sembrar o cultivar flores de ornato a la par de su trabajo como mineros. En general, lo que se observa es que los buscones/campesinos han desarrollado una capacidad de adaptación ligada a la multiocupacionalidad. Acuden a la mina cuando necesitan dinero en efectivo –un medio escaso en el contexto campesino serrano— y, paralelamente, mantienen las actividades agrícolas, pastoriles, así como de caza y recolección con fines de subsistencia o de comercialización a pequeña escala¹¹².

Algunos buscones llegan a El Hormiguero alrededor del mediodía y trabajan hasta las cinco o seis de la tarde, otros duermen durante el día y laboran en la noche. En ocasiones, sólo acuden a la mina una o dos veces a la semana y el resto del tiempo se dedican al cuidado de sus hiatos de cabras, así como a cultivar frijol o maíz. Otros trabajan diariamente en la mina, aunque en esos casos, es común que otros miembros del núcleo familiar se dediquen al ganado menor, al cultivo, caza y recolección, complementando el ingreso del gambusino.

¹¹² En la fiesta patronal de una localidad cercana, en la cual yo alternaba mis pobres dotes dancísticas con las entrevistas a profundidad, Ramón, un muchacho de San Antonio de Coronados, que acababa de regresar de las minas de carbón en Coahuila, me diría: “yo no me voy a dedicar de lleno a ser buscón, yo soy gallero y campesino, nomás que cuando necesito dinero voy a la mina, trabajo un rato pa’ sacar una feria y ya” (Ramón, San José de Coronados, 21 de marzo de 2015).

De acuerdo a lo dicho por los buscones viejos, una de las diferencias entre el modo en el que trabajaban los mineros antes –en las últimas décadas del siglo pasado— y respecto a cómo laboran ahora, es que en el pasado había un mayor control sobre las zonas que se explotaban. El desorden y la falta de dirección que impera al interior de la mina –hay sólo un superintendente para más de un centenar de trabajadores— impide saber dónde se encuentra cada uno de los “buscas”, lo cual incrementa los riesgos y dificulta la posibilidad de asistir a los gambusinos en caso de accidente¹¹³.

Cuando los mineros mayores hablan en tiempo pretérito refieren a que había una cantidad mayor de rayados que de buscones, lo cual, dicen, permitía hacer inspecciones constantes a la mina y detectar las zonas de peligro para apuntalarlas. Hoy los sitios más peligrosos, --es decir aquellos que, según El Gavilán, son los “que no están macizos, que tienen mucho quebradillo”¹¹⁴ (Wadley, 3 de marzo de 2015)— son localizados por los mismos gambusinos. Desde su apertura reciente, El Hormiguero ha registrado por lo menos tres accidentes: dos caídas desde gran altura, lo que ha provocado fracturas múltiples en los desafortunados, y la caída de una piedra sobre uno de los trabajadores, lo que lo dejó discapacitado.

¹¹³ Un minero experimentado, que rondaba los setenta años, y que ahora trabaja como rayado en El Hormiguero me señalaba: “ahorita andan los buscones quién sabe en donde, a veces andan allá, trepados en el barranco y luego ¿si se llega a matar uno o este o lo otro? ¿Cómo los vamos a encontrar? ¿Quién se va a hacer responsable?” (Juan, Wadley, 12 de marzo de 2015).

¹¹⁴ Pequeños desprendimientos.

Estos accidentes parecen menores en relación a los que hubo en el pasado, cuando era relativamente común que los trabajadores murieran “engasados”¹¹⁵. Si bien los jefes, como El Gavilán, caracterizan a El Hormiguero como “una mina seca y maciza” (Wadley, 20 de marzo de 2015), es frecuente que los gambusinos la describan como “muy mala, con mucho gas”, como lo haría un buscón al preguntarle por la causa de la tos crónica que lo aqueja (El Hormiguero, 7 de marzo de 2015).

Prácticamente todos los trabajadores tienen alguna anécdota en la que ellos o algún familiar o amigo han protagonizado algún incidente desastroso. Desde atropellados por Manchas –así se le conoce coloquialmente a la locomotora de carga, de la cual hablaré más adelante—, brazos mutilados o comitivas enteras de mineros muertos por intoxicación¹¹⁶. Algunos mineros dicen que escuchan gemidos en los tiros o recovecos, otros hablan de ver la luz de lámparas en sitios donde de antemano se sabe que no hay ningún buscón trabajando. Son mineros accidentados, dicen, que aún después de morir sufren por no haber sido sacados del subsuelo.

¹¹⁵ El término designa el envenenamiento por inhalación de gases tóxicos, según me lo explicó un minero retirado que alguna vez se empleó en una de las minas de la zona.

¹¹⁶ Un viejo minero que ahora es rayado me contó, visiblemente emocionado, de un accidente que sucedió cuando él era niño: “mi padre fue uno de los que se engasó, claro que el hombre dice que no sentía nada, dice que se ahogaron esa vez como veinte, treinta ¿porqué? Por que cayó uno y corrió otro a ayudarlo y entonces se cayó ese otro y el otro y el otro... y ya les avisaron afuera que se estaban cayendo y ¡nombre! se fue toda la “busconada”, peones y todo... y aventaron a todos en La Mancha... pero el primero que se cayó, dicen, se le hicieron como hoyos en los cachetes, como agua, como si fueran bolsas de agua, se le deshizo todo lo que era cara. Ése se murió. Algunos se murieron después, porque ya no quedan igual. Mi papá sí sobrevivió” (Juan, Wadley, 12 de marzo de 2015).

Aunque muchos de los mineros más inexpertos, me confesaron compartir mis sentimientos de temor ante la posibilidad de quedarse atrapados o ser víctimas de un derrumbe, el resto ve a El Hormiguero como una mina bondadosa. Es el caso de los “poceros”¹¹⁷, quienes dicen haber presenciado accidentes, incendios y una serie de tragedias que hacen que cualquier incidente que pueda ocurrir en El Hormiguero parezca menor¹¹⁸. El miedo es entonces una cuestión que varía de acuerdo a la propia trayectoria biográfica: para aquellos que vieron accidentes y muertes en sitios tan tristemente célebres como Pasta de Conchos¹¹⁹, El Hormiguero es un sitio tan seguro como cualquiera.

En relación a las enfermedades puedo decir que los padecimientos más comunes entre los mineros son los resfriados y las enfermedades reumáticas, debido a los cambios bruscos de temperatura; las infecciones de la piel, seguramente provocados por la falta de regaderas y la constante humedad de los dormitorios; así como las complicaciones pulmonares (como la silicosis y la silico-tuberculosis), por el polvo y mineral que inhalan. Para resolver este último problema los mineros acostumbran beber alcohol, ya que, dicen, que hay un polvo negro que se adhiere a los

¹¹⁷ Se denomina “poceros” a aquellos que trabajan en los “pozos” –minas verticales— dedicados a extraer carbón. Éstos se ubican en el estado norteño de Coahuila.

¹¹⁸ Los que han sido poceros describen el trabajo en los pozos como un infierno, hablan de una sensación de pánico tan intensa que hace castañear los dientes cada vez que que hay que tienen que bajar al subsuelo. Algunos de los actuales trabajadores de El Hormiguero regresaron de Coahuila a la Sierra de Catorce cuando se enteraron de que había trabajo nuevamente.

¹¹⁹ En el año de 2006, una explosión provocó que 65 mineros quedaran atrapados en la mina carbonífera de Pasta de Conchos, en Nueva Rosita, Coahuila; nunca fueron rescatados.

pulmones, una suerte de materia con textura grasa que sólo se “corta” si se toma mientras se trabaja¹²⁰. Igualmente, para evitar la inhalación innecesaria de polvo, todas las barrenaciones se hacen sobre superficies mojadas (es común escuchar que la molestia pulmonar se atribuya a la perforación “en seco”).

Una cuestión importante que quisiera resaltar aquí, es que hay corporalidades más o menos aptas para el trabajo minero. Normalmente, se considera a los serranos como los más aptos ya que “son chaparritos por genética” (Santos, El Hormiguero, 11 de marzo de 2015), lo que significa que pueden moverse con facilidad en espacios restringidos –aunque, se señala que, tienden a tener enfermedades respiratorias por estar expuestos al viento frío de la montaña—. Los de las planicies en cambio, se alimentan mal, son más altos y gordos, y consecuentemente son torpes –aunque pueden cargar más peso, lo cual también es un requerimiento del trabajo minero que se practica en Catorce-.

Frecuentemente, esto deriva en metáforas que animalizan a los personajes de acuerdo a su adaptación al medio, su alimentación y físico: los de la sierra son como cabras: ágiles y capaces de caminar en el monte por horas; los del bajo son como cerdos o vacas: pesados y golosos. Esto sin duda hace referencia a los recursos y vías de comunicación de la sierra y las planicies: mientras el paisaje serrano carece de

¹²⁰ Se ha señalado algo similar en otras etnografías mineras: “en lugares como la región de Pachuca los mineros bebían pulque con la virtud de frenar en la garganta la ingestión de gases y polvos, formando una especie de película protectora” (Sariego en Reygadas, 2010, p. 95). Para evitar padecimientos pulmonares existen los respiradores, los cuales tienen un sistema de filtros que impiden el inhalamiento de sustancias nocivas, mismos que no usan los gambusinos de El Hormiguero.

tiendas y, por lo tanto, de productos en los que se pueda gastar, en las planicies hay acceso ilimitado a comida chatarra.

Es así como es común que exista una suerte de determinación biológico-corporal, la cual establece que las características físicas, ligadas a la adaptación al entorno, sean las que determinen la ocupación dentro de la mina. Así lo revela el siguiente extracto de mi diario de campo, el cual registra una conversación que mantuve con un recién llegado que había decidido dejar su trabajo en el campo para aprender a ser minero y así “ganar más dinero para la familia”:

Hoy hablé un rato con Macedonio, un rayado que tuvo su primer día de trabajo. A pesar de que es nuevo en la mina, lo presionaron para que realizara tareas difíciles: bajó por cuerdas a uno de los últimos niveles, prendió la dinamita y después subió antes de que el “trueno” explotara. Las tareas que Mace realiza están asociadas a su pequeño tamaño, el cual lo hace caber aún en los sitios más pequeños: uno de los riesgos de la dinamita es atorarse y no poder salir de espacios reducidos “antes de la pegada”¹²¹; fue por eso que lo mandaron a él a prender la “cañuela”¹²² (11 de marzo de 2015).

La distinción entre los naturales de las planicies y los de la sierra se hace patente en los “lonches” que los mineros llevan al trabajo, preparados por las hijas y esposas de los gambusinos y rayados. Aunque tanto unos como otros llevan empanadas de maíz rellenas de papa o carne molida, las cuales pueden calentarse fácilmente en parrillas portátiles, los mineros del bajío alternan dicho menú con tortas o sándwiches de atún,

¹²¹ Antes de la explosión.

¹²² La mecha de la dinamita.

frijoles de lata, galletas y jugos comerciales. Los serranos complementan su comida con tortillas de nixtamal, queso de cabra, aguamiel de maguey y tunas guisadas.

La hora del “lonche” es altamente apreciada por todos los gambusinos y es un momento de reunión y encuentro. Los viejos retirados, recuerdan ese momento con nostalgia, por ejemplo, un ex-minero con el que a veces me hospedaba en Real de Catorce y “almorzaba”¹²³ decía con tristeza: “cuando trabajaba en la mina comía con ganas, tenía amigos, todo se sentía más mejor” (Juan, Real de Catorce, 9 de febrero de 2015). A la hora del almuerzo, los mineros salen a superficie y calientan sus tortillas y demás productos en un tonel de lámina, el cual es encendido con leña ardiente y, posteriormente, usado como comal.

Mientras se calientan, las tortillas, tortas, quesadillas y empanadas están expuestas a la mirada de los hambrientos, quienes evalúan la apariencia de los productos, intercambian comida y dan sus opiniones respecto al sabor y textura de los alimentos. De alguna manera, son las mujeres ausentes –las que hicieron los lonches— quienes son evaluadas a partir de su desempeño en la actividad, que consideran femenina por excelencia: alimentar. Esto explica por qué las esposas de los gambusinos serranos son sometidas a una estricta regulación sobre los alimentos que preparan: los hombres se niegan a comer harina de maíz comercial, sólo consumen tortillas de nixtamal. Igualmente, hay una exigencia para que toda la comida sea cocinada en leña y que no sea pre-cocinada.

¹²³ En San Luis Potosí el almuerzo es una comida abundante que se realiza antes o alrededor del mediodía.

En algunos momentos de mis estancias de investigación, tuve la oportunidad de alojarme en casa de algunos gambusinos y sus familias. Durante estos periodos, pude ver a los mineros fuera de la mina y conversar con sus esposas e hijos. En una sobremesa, una mujer joven, que llevaba menos de una década de matrimonio con uno de los buscones más exitosos de El Hormiguero señaló: “aquí los hombres son muy especiales para comer, si les das comida que sepa a que la compraste, a sobre, no se la comen. Eso sí, si se la comen hay que darse por bien servida, porque aquí nunca te dicen que les gustó o que está rica (risas)” (Francisca, Real de Maroma, 14 de febrero de 2015).

Los mineros exigen que el proceso bajo el cual se producen sus “lonches” sea realizado con la mayor inversión de tiempo y trabajo posible. Quienes compran tortillas o hacen sopas instantáneas “no son buenas mujeres” (Onésimo, Real de Maroma, 14 de febrero de 2015). Un gambusino joven, soltero, huérfano y migrante –originario de Monterrey— es alimentado por el resto de los gambusinos, quienes le comparten su lonche, aunque le dicen: “ya búscate una mujer para que te cocine, nomás andas ahí mendigando” (varios, El Hormiguero, 12 de febrero de 2015).

La masculinidad es pues una práctica que se ejecuta cotidianamente, que adquiere una dimensión espacial al circunscribirse a la mina – lejos de la siembra, del cuidado de los hijos y de la preparación de la comida— y cuyo tiempo es el de una semana laboral cuya duración es de lunes a sábado. En El Hormiguero, la persistencia de la minería permite que sean los varones quienes dominen el espacio público y el poder económico; las mujeres permanecen limitadas al espacio privado y doméstico. Esta oposición entre los ámbitos masculinos y femeninos se confirma todos los días,

cuando los varones, después de trabajar, consumen, y evalúan, los alimentos que sus esposas les han preparado en casa.

Igualmente, el aprecio por el mundo del trabajo y el desdén por el espacio privado y familiar se refleja en el rechazo hacia tareas “femeninas”. Tal y como la hermana de un gambusino me comentó refiriéndose a falta de participación de los mineros en tareas paternales o domésticas como cuidar los niños o “ayudar en la casa”: “si lo llegan a hacer, los otros hombres los molestan” (Rica, Real de Maroma, 14 de febrero de 2015).

A pesar de que, desde mi perspectiva, el trabajo minero es arduo y peligroso, los gambusinos constantemente refieren a lo “bonito” que es estar en la mina. Incluso aquellos que al no vivir tan lejos de El Hormiguero tienen la posibilidad de dormir en casa todas las noches, prefieren quedarse en las limitadas instalaciones de la mina: “en la casa uno se aburre. Aquí nos ponemos a cantar, nos emborrachamos, salimos a pasear en moto por la sierra” (Justo, El Hormiguero, 12 de febrero de 2015). En ese sentido, permanecer lejos de la familia nuclear y, residir en el espacio minero incentiva la solidaridad entre los trabajadores y permite generar una forma colectiva de identidad laboral.

Paralelamente, la adquisición de habilidades es un proceso que se da en la práctica. Se aprende, equivocándose. El grado de educación formal no tiene mayor relevancia para la organización laboral, sino que las técnicas se aprenden a través de la imitación *in situ*. La organización laboral por cuadrillas hacen que la productividad y el aprendizaje no esté asociada a un esfuerzo individual, sino a uno familiar o grupal.

La práctica y el saber colectivo diluyen las diferencias de edad, capacidades físicas y conocimientos técnicos.

5.3. Trabajo y dinero

Una tarde, mientras mantenía una conversación con un minero de alrededor de sesenta años, le pregunté que si creía que el presente era el peor momento de la mina en lo que a condiciones laborales respecta. Él me contestó:

mi papá decía que antes del sindicato le daban trabajo a quien ellos querían, aunque estuviera la fila de gente pidiendo trabajo, todos los días iban y se ponían en la fila de la compañía y a ver a quién ocupaban y pues la gente no aguantaba porque el trabajo era muy duro. Dos o tres gentes que ocupaban y esas ya no volvían y así... hasta que ya empezaron a ocupar muchos que fue cuando se metió el sindicato... (Andrés, El Hormiguero, 11 de marzo de 2015).

Desde la perspectiva de los trabajadores, la creación de la sección 666 del sindicato, en 1969, implicó un antes y después en el trabajo minero practicado en El Hormiguero¹²⁴. Los pocos trabajadores viejos que no han muerto o migrado a los

¹²⁴ La inestabilidad del periodo revolucionario provocó que las pequeñas y medianas empresas quebraran, dejando como únicos sobrevivientes a grandes monopolios mineros de inversión extranjera. La creación y posterior fortalecimiento del Sindicato Nacional Minero (SNM) en 1934 buscó frenar el poder derivado de la monopolización de los recursos subterráneos. Otra medida para limitar a los monopolios fue Ley Reglamentaria del Artículo 27 Constitucional en Materia de Explotación y Aprovechamiento de Recursos Minerales que estuvo vigente desde el año de 1961 a 1990. Dicha ley obligaba a las compañías mineras a incluir una mayoría de accionistas nacionales o del Estado (Sariego, 2011).

centros urbanos del noreste del país, cuentan que las compañías –como los mineros se refieren a las empresas que se han encargado de administrar la mina— que dirigieron El Hormiguero en la primera mitad del siglo XX eran terribles.

Toda la región cercana a El Hormiguero estaba, de alguna manera, involucrada en el trabajo de la mina. Hay quien dice que en los buenos tiempos, en la década de 1970, por ejemplo, había unos dos mil trabajadores. El sindicato se encargaba de negociar los términos de trabajo de los rayados, quienes eran la mayoría. Trabajaban por jornadas de ocho horas, realizando tareas específicas dentro de la mina. Los gambusinos eran remunerados a destajo, a través de un convenio establecido con la compañía. Además de su salario base, obtenían un sobresueldo que se establecía de acuerdo al volumen y calidad del mineral extraído.

Cuando El Hormiguero cerró en el año de 1992, se despidió a seiscientos empleados, además, muchos gambusinos quedaron sin ocupación. Distintas causas se atribuyen a la clausura de la mina. Se habla de que fue en esas fechas cuando hubo un descubrimiento de “cerros de mineral” en Japón, lo cual ocasionaría una baja en el mercado financiero que haría la explotación minera algo poco redituable. Se refiere también a la muerte del dueño de la empresa minera y el desinterés de sus descendientes por continuar con el proyecto empresarial. Por último, se sostiene que el problema fue el crecimiento y fortalecimiento de un sindicato que, como diría un gambusino de alrededor de unos setenta años, “cada vez quería mantener más gente sin trabajar” (Enrique, Real de Maroma, 7 de marzo de 2015).

Las demandas de la sección sindical 666, y las empresas mineras encargadas de administrar El Hormiguero, consistían en una mayor contratación de personal

asalariado y un aumento de salarios. Esto generó asimetrías donde menos de doscientos gambusinos eran los responsables de producir cantidades de materia prima capaces de justificar el trabajo de mil “rayados”. Algunos de los gambusinos que trabajaron durante esa época, como el ya mencionado Ramón, comentan: “haga de cuenta que de nosotros (buscones) dependía toda la mina, nos presionaban mucho” (San José de Coronados, 21 de marzo de 2015). El sindicato también generó una división del trabajo que, desde la perspectiva de los gambusinos, provocaba una parálisis en el espacio minero. Uno de los buscones que trabaja en El Hormiguero me dijo que prefería trabajar ahora en la mina que antes, debido a que lo que imperaba en el pasado era una falta de solidaridad: “uno le decía al perforista, ‘-pásame esa pala’ y el perforista te decía ‘-no, ese no es mi trabajo’. A mi modo de ver eso también fregó mucho las cosas” (Darío, Wadley, 12 de marzo de 2015).

En diversas ocasiones me han relatado que la empresa minera contrataba “matones” para amedrentar a los líderes sindicales y que éstos, a su vez, hacían lo propio, lo que generaba un clima de violencia en las localidades de la sierra. Igualmente, se habla de que los representantes del sindicato eran corrompidos por la empresa a través de privilegios, tales como sumas importantes de dinero o inmuebles en ciudades como Monterrey. Aún así, los mineros –asalariados, sobre todo— recuerdan el periodo sindical como una época de bonanza. Añoran, con especial énfasis, el maíz que la empresa repartía a sus trabajadores semanalmente y la tienda de raya donde podían comprar insumos a un precio más bajo que el habitual.

A pesar de todos los pronósticos, después del cierre de El Homiguero la minería sobrevivió. Las pequeñas minas que se habían explotado en toda la Sierra de Catorce

por sus propietarios y algunos pocos peones desde, por lo menos, principios del siglo XX continuaron trabajando. Para los mineros con concesiones propias, el paro de labores en El Hormiguero significaba perder la posibilidad de tener un comprador seguro, pero no los limitaba a buscar otros.

En la década de los noventa del siglo pasado, la gente de Real de Catorce y zonas aledañas operaba bajo un procedimiento similar al vender la producción de minas pequeñas al dueño de la mina más grande de la región: Negociaciones Mineras de Santa María de la Paz y Anexas (NEMISA). En el presente, si alguien tiene producción mineral, lo natural es buscar un comprador entre las compañías mineras del noreste o venderla, a través de intermediarios, a concesionarios de El Hormiguero.

En los periodos de inestabilidad, la actividad minera ha proseguido incluso para los gambusinos que no son concesionarios de ninguna porción de terreno minero. Aprovechando su conocimiento del territorio, los buscones han extraído oro, plata, antimonio o mercurio de la sierra desde el periodo colonial y en distintos momentos del siglo XX. Los viejos cuentan que hace cincuenta años en Real de Catorce, y otras poblaciones importantes como Potrero, había tiendas locales que compraban muestras de mineral, por lo que la gente “se ayudaba” con la venta de azogue o plata. En el presente la comercialización es un tema complicado, lo cual explica la relativa inactividad minera en el municipio; sin embargo, como un anciano que vive de tallar ixtle, me diría: “si hay comprador, la gente va a sacar el mineral” (Don Pancho, Potrero, 10 de julio de 2014).

En ocasiones, los gambusinos son designados como “ladrones de minas”. La denominación es acertada. Para los buscones, en toda la sierra “hay mucho que

agarrar” (Juan, Real de Catorce, 9 de febrero de 2015). Se internan en las minas cerradas o abandonadas y roban mineral, aunque en muchos casos los concesionarios de las minas lo saben —y emplean vigilantes para cuidar la zona— es algo que se tolera. En medio de una conversación, un rayado me dijo que después del cierre de la mina él se convirtió en el vigilante de las viejas instalaciones. En tono de advertencia, señaló que muchos de los que hoy son sus compañeros de trabajo fueron, en su momento, ladrones de mineral: “esa gente (...) es matona, así como los ve usted de buenas gentes y que son unas mieles, son peligrosísimos (...), los problemas los resuelven a punta de balazos. Yo era el velador, pero no me iba a arriesgar a detenerlos” (Juan, 12 de marzo de 2015, Wadley).

Algunos analistas ven el acto de robar mineral como una estrategia de subsistencia, aunque también de resistencia en la medida en que atenta contra los intereses de las empresas mineras (Gámez, 2014: p. 133). Hasta donde yo he podido ver, los buscones realizan aquello que generaciones de padres e hijos han realizado desde el periodo colonial. Cuando le pregunté a un amigo que cuál era el secreto para ser un buen minero, me dijo sonriendo: “es sacarle lo bueno a la tierra, (...) encontrarle lo valioso al cerro” (Juan, Real de Catorce, 9 de febrero de 2015). En esa lógica, la acción de extraer mineral se torna legal si existe una empresa que avale; ilegal cuando los gambusinos —de pronto— clandestinos realizan la extracción de modo independiente. La exclusión o inclusión al sistema legal —el hecho de que sean o no “ladrones”— no depende de la rebeldía de los gambusinos, sino de la continuidad de las organizaciones (empresas mineras, en este caso).

El papel de los gambusinos en la industria minera mexicana reside en el soporte productivo que otorgan a las compañías del ramo (Campos, 2009: p.100). Su trabajo consiste en extraer mineral de zonas con condiciones legales, mineralógicas, geológicas o geográficas desfavorables, lo cual desincentiva la inversión por parte de empresas mineras formales. De modo paradójico, son éstas últimas quienes, a menudo, se convierten en receptoras del producto del trabajo de los mineros que se ubican en la periferia económica y legal. A través de los coyotes, así como de las redes comerciales que se articulan alrededor de grandes o medianas empresas, “el orden precario y denotadamente ilícito de la producción (...) se desvanece” (Campos, 2009: pp.100-101). Para los empresarios, comprar mineral a mineros independientes es provechoso en la medida en que les permite mejorar la calidad de su producto al agregar cuerpos mineralizados de “alta ley”, sin tener que incorporar a los extractores de dicho mineral a sus filas de trabajadores. Es interesante observar que las empresas capitalistas buscan tener fuentes de trabajo que escapen a la regulación patronal o fabril, las cuales, en el caso del gambusinaje, son un tipo de labor de características pre-industriales.

En una conversación con el ya citado Juan, quien fue minero, pero hoy tiene un hotel en Real de Catorce, le pregunté que cómo describiría el oficio de los gambusinos. Sin pensarlo mucho, me contestó: “triste (...), porque siempre está desprotegido, marginado, no tiene seguro, ni Infonavit, no tiene ninguna protección del gobierno” (Real de Catorce, 9 de febrero de 2015). Sin embargo, esta visión pesimista no es compartida por todos. En las entrevistas que realicé a algunos de los gambusinos de El Hormiguero, éstos constantemente reivindicaban las ventajas de su oficio, el cual

asociaban fuertemente con valores como la independencia y la libertad. Al interrogar a un hombre de unos sesenta años acerca de si querría tener un puesto fijo en alguna mina legalmente establecida, negó con la cabeza y me dijo: “en un día yo saco lo que un rayado en toda la semana”¹²⁶ (Inés, El Hormiguero, 11 de mayo de 2015). Él y muchos otros continuamente expresaban los beneficios del sistema a destajo, el cual permite extraer material sin limitaciones y, por consiguiente, no restringe las ganancias.

Algunos analistas hablan de los gambusinos como “el escalafón más bajo del sistema minero” (Reygadas, 2010: p. 181), soslayando, a mi modo de ver, el propio marco de referencia de las comunidades en las que se ubican los buscones. Por lo menos en las secciones marginales de la Sierra de Catorce, los gambusinos más exitosos son percibidos como sujetos con una capacidad adquisitiva inusitada; finalmente, ellos tienen cierto control sobre la remuneración que obtienen semana tras semana, algo que no es compartido por los sectores campesinos de la zona. La afición de los mineros artesanales por tomar y apostar sólo confirma su desapego hacia el dinero y su capacidad para gastarlo.

El trabajo a destajo permite a los gambusinos imponer un ritmo laboral que muchas veces coincide con el calendario ritual de la región. Es común que en días previos a una fiesta patronal el número de gambusinos que llegan a El Hormiguero aumente considerablemente: buscan llevar efectivo a las celebraciones, mismo que, seguramente, gastaran apostando en peleas de gallo y carreras de caballo, ingiriendo

¹²⁶ Un rayado gana \$900 pesos a la semana. Un gambusino puede ganar de \$4000 a \$6000 pesos.

grandes cantidades de alcohol o comprando armas¹²⁷. Sin embargo, el resto del tiempo el flujo de trabajadores es más o menos impredecible. La posibilidad de ganar más dinero o ahorrar, extrayendo más mineral, no es necesariamente atractiva para los trabajadores. Algunos de ellos sólo acuden a la mina para cubrir las necesidades de su familia, no para generar excedentes.

En las fiestas patronales de las comunidades de la sierra, los gambusinos apuestan grandes sumas de dinero en peleas de gallos y carreras de caballos. De acuerdo a un rayado que nunca participa en las fiestas patronales y que es un crítico de las prácticas de los trabajadores de El Hormiguero, los buscones “se ponen a tirar el dinero, se emborrachan y apuestan. Lo que ganaron en una semana lo pierden en una hora” (Juan, Wadley, 12 de marzo de 2015). En ámbitos de esparcimiento, el buscón reproduce la intermitencia de las bonanzas y borrascas mineras; en las apuestas, como en el trabajo, “el dinero llega fácil y fácil se va” (Juan, Wadley, 13 de marzo de 2015)¹²⁸. Como Hutchinson (en Mette, 2013) ha demostrado con su investigación sobre los Nuer

¹²⁷ El tiempo del trabajo informal y de la minería, el cual ha sido descrito anteriormente como intermitente, es de alguna manera replicado en espacios ajenos al ámbito laboral. Es común que el gambusino se describa a sí mismo como el “que sabe buscar, que sabe ver dónde hay mineral” (Juan, Real de Catorce, 6 de febrero de 2015), sin embargo, además de confiar en su conocimiento, el gambusino atribuye mucho de su éxito o fracaso a la suerte. “Pegarle” a una veta, “bolsón” o manto de “buena ley” equivale a ganar grandes cantidades de dinero, aunque es común que “por mucho que gane el buscón el dinero no le alcanza, se le deshace en las manos” (Enrique, Real de Maroma, 6 de marzo de 2015).

¹²⁸ Es por eso que a los gambusinos también son llamados “chiveadores”: “sólo buscan mineral para sacar el chivo, el alimentado diario” (Sariego en Reygadas, 2010, p. 177).

de Sudán, el método bajo el que el dinero se obtiene afecta la manera en que las personas lo gastan.

La hija de un gambusino ya fallecido, que trabajó en El Hormiguero treinta años atrás, me decía: “mi papá era el buscón mejor, dicen, pero luego no iba... entonces haga de cuenta que nosotros vivíamos en una cueva (¿en una cueva? –pregunto sorprendida), sí, en una cueva del monte y nunca nos llevó a la escuela, nada más teníamos para comer y ya” (Carmen, Tahonas del Jordán, 14 de febrero de 2015). Este testimonio evidencia la tensión entre el uso del dinero obtenido para beneficio propio y, lo que de acuerdo a la perspectiva femenina, tendría que ser destinado al gasto familiar. Con frecuencia, los gambusinos no llevan directamente sus salarios de la mina a la casa, el tránsito de los recursos es interrumpido por las cantinas locales, las fiestas patronales y los juegos de azar¹²⁹. Tengo la impresión de que esa manera tan pública, por no decir escandalosa, de gastar está asociada a dos cuestiones: 1) por un lado, es un modo de hacer explícito que se ocupa un lugar privilegiado en el ámbito productivo, finalmente los gambusinos cuentan con un poder adquisitivo mayor que el de otros hombres de la zona; 2) por otro, en la medida en que trabajan a destajo, aquellos que poseen dinero son los gambusinos competentes y experimentados. El dispendio es un modo de validarse como buenos mineros¹³⁰.

¹²⁹ Como botas y camisas vaqueras que los mineros usan en los bailes de las fiestas patronales, a las cuales las mujeres casadas tienen prohibido ir.

¹³⁰ Un fenómeno que ilustra la relación entre identidad minera, dinero y masculinidad, es un evento que ocurre cada sábado. Ése día, antes de realizar los pagos correspondientes, El Gavilán pega un cartón en la pared donde vienen los nombres de los líderes de las cuadrillas de gambusinos, los kilos de mineral que extrajeron y el pago correspondiente a la cantidad de material producido. Todos los buscones se

Una de las consecuencias de la suspensión jurídica de las actividades mineras es que provoca que la producción de mineral se realice clandestinamente. Esta clandestinidad, a su vez, hace que el producto mineral sea comprado a precios más altos que los habituales. En una conversación que mantuve con El Gavilán en su enorme criadero de gallos de pelea, me dijo en un tono más bien divertido: “ahorita a los buscas les pagan muy bien el mineral, pero ya si la mina empezara a trabajar bien, que se les contratara formalmente, que la compañía pagara impuestos, entonces pagarían menos por la misma cantidad de mineral... la mera verdad los huicholes nos hicieron un favor (risas)” (Wadley, 13 de febrero de 2015).

En su página *web*¹³¹ la empresa que administra El Hormiguero señala que sólo se dedica a recuperar muestras de mineral que, compañías anteriores, minaron. En ese sentido, se dice, las labores que se llevan a cabo no son ni de exploración ni de explotación mineral¹³². Estas afirmaciones permiten que las actividades mineras que se realizan se justifiquen, ante cualquier interesado, como simples actividades de mantenimiento.

Ahora, la clandestinidad de las actividades mineras también tiene consecuencias negativas. Llevar a cabo una actividad ilícita impide que se acuda a las autoridades cuando se es víctima de una injusticia. Me gustaría ilustrar esto con un ejemplo. Todos

reúnen para ver el pedazo de cartón donde se expone el desempeño de las cuadrillas a lo largo de la semana. Mientras lo observan, comentan el éxito de los colegas más productivos y se burlan de aquellos que obtuvieron la menor cantidad de mineral y, por lo tanto, de dinero.

¹³¹ La cual no puedo citar a favor del anonimato de la empresa.

¹³² El producto mineral es enviado a los hornos de fundición en Coahuila, donde se recupera el concentrado de mineral que después se comercializa.

los sábados, el superintendente y algún otro empleado viajan desde las oficinas administrativas de la compañía minera a El Hormiguero para realizar el pago semanal a los trabajadores, el cual consiste en cientos de miles de pesos en efectivo. En una de tantas ocasiones, aún en las faldas de la sierra, fueron víctimas de un asalto a mano armada. El Gavilán y su acompañante escaparon victoriosos del ataque, aunque se mostraron reacios a denunciar o a pedir auxilio de las autoridades. Tenían miedo, decían, de que “los militares” o “los federales” subieran a la mina y descubrieran las operaciones de explotación que se realizan en la misma. El hecho de ser parte de una actividad ilícita los hacía más vulnerables a ser víctimas de la delincuencia.

Aún a pesar de las externalidades positivas derivadas del amparo que impide la actividad minera, es frecuente que, sobre todo cuando están en grupo, los mineros hablen de los huicholes con desconfianza: algunos señalan que los huicholes reclaman la propiedad del territorio y que, si lo hacen, es porque quieren quedarse con los metales del subsuelo. Unos muchachos que una y otra vez me preguntaban que si yo era espía de “los huicholes”, replicaban a la menor oportunidad que éstos últimos “nomás ven por ellos, no les importa ni que la gente tenga agua pa’ tomar¹³³” (varios, El Hormiguero, 12 de marzo de 2015). En términos generales, podría decirse que colectivamente se caracteriza a lo huichol como algo negativo, como un grupo étnico que ha violado las reglas de reciprocidad al reclamar derechos de propiedad sobre

¹³³ Este comentario hace referencia al proyecto de la Comisión Nacional de Agua (CONAGUA) de edificar de una presa de almacenamiento llamada La Maroma, la cual aprovecharía los escurrimientos del Río Jordán —el cual se ubica cerca de la localidad de Real de Maroma en la Sierra de Catorce— y serviría para abastecer de agua a la ciudad de Matehuala. Entre los mineros se difundió el rumor de que los líderes huicholes originarios de Jalisco se oponían al proyecto, el cual, por cierto, ellos favorecen.

bienes colectivos, como el agua o la tierra. En una ocasión, escuché como a uno de los rayados más jóvenes e inexpertos le decían “El Wirikuta”, al preguntarles porqué lo llamaban así me dijeron, entre carcajadas: “por indio”¹³⁴.

De modo sorprendente, el tono del discurso puede modificarse si se habla con los mineros en privado. Chuy, quien en principio, públicamente se muestra ofensivo frente a los huicholes, en ocasiones me ha platicado que ha hospedado a huicholes peregrinos que no tienen donde pasar la noche. Ante mi cara de asombro, se justificó diciendo: “los huicholes son buenas gentes ya cuando habla uno con ellos” (Chuy, San José de Coronados, 20 de febrero de 2015).

Hay algunos mineros que llegan a comulgar con muchas de las ideas planteadas por el frente anti-minería, aunque sólo admiten su afinidad política en privado. Los mineros de mayor edad, al tener una visión diacrónica sobre el funcionamiento de la mina, tienen una mirada crítica sobre el fenómeno minero que, en ocasiones, puede confluir con la perspectiva ambientalista. El siempre crítico Juan, que pasa de la mina a

¹³⁴ Al hablar de la problemática actual en relación a la prohibición de la actividad minera y la patrimonialización de Wirikuta, se ha hecho alusión a una figura histórica local: Guadalupe El Carnicero, quien, cuentan, a finales del siglo XIX, defendió la tierra del ejido de San Antonio de Coronados de un grupo de terratenientes favorecidos por el entonces presidente Porfirio Díaz. Un hombre llamado Guadalupe Alvarado encabezó la lucha que pugnaba por la restitución de las tierras a los campesinos, algo que finalmente consiguió. En un par de ocasiones, se ha añorado una figura como la del desaparecido héroe. Mientras El Gavilán, Chuy, algunos mineros y yo tomábamos una cerveza mientras veíamos un partido de béisbol, el primero dijo en un tono fanfarrón: “habría que buscar a un cabrón de éstos, para que saque a los indios” (San Antonio de Coronados, 8 de marzo de 2015).

su casa sin formar parte de los ritos de socialización masculina típicos de los gambusinos, me dijo:

Hasta cierto punto yo creo que los ambientalistas andan bien. Ellos lo que no quieren es la contaminación (...). Lo que pasa es que la gente ya no se acuerda que (...) La Compañía tuvo muchos problemas cuando tenía los hornos, la fundación... porque metían palmas, árboles, todo lo que se encontraran y lo quemaban, todo a los hornos, por eso es de que... yo digo que estaría bien que viniera el encargado de la empresa, que viniera el presidente municipal y que se pongan a negociar con los ambientalistas, con un plan de trabajo, para que nos diga: "esto no lleva contaminantes de nada" (Wadley, 12 de marzo de 2015).

Sin duda, si las afinidades personales o ideológicas a los opositores a la minería se reconocen sólo en interacciones "uno a uno", es debido a que comunicarlo públicamente puede interpretarse como una amenaza a la lealtad con la organización: sólo ahí se rompe la cooperación dramática a la impresión del grupo. "Toman en cuenta el modo en que quienes los rodean evaluarán su accionar, así como el modo en que esa evaluación afectará su prestigio y su rango" (Becker, 2014: p. 201). A pesar de que no niego su importancia, estas expresiones disidentes son esporádicas y no parecen tener mayor trascendencia en la realidad construida por los mineros como colectivo.

Ahora bien, si en grupo los mineros se muestran deliberadamente seguros y despreocupados, en privado expresan su preocupación ante un futuro incierto. En espacios colectivos los gambusinos difícilmente me saludaban o hablaban. Se mostraban parcos y reticentes a mis preguntas. Sin embargo, en las pocas veces en que me encontraba con ellos en espacios privados o en entrevistas fuera del lugar de

trabajo, me interrogaban, con genuina preocupación, si era cierto que los huicholes “querían parar las minas y quedarse con los cerros de los ejidatarios” (Quico, Tahonas del Jordan, 13 de febrero de 2015) o me pedían elaborar pronósticos sobre la posible clausura de El Hormiguero. Si en el presente la situación se leía como conflicto, en el futuro ésta se codificaba como riesgo.

Este fenómeno era aún más notorio en el caso de los trabajadores que viven en las comunidades más inaccesibles de la sierra, las cuales no forman parte de la peregrinación que los huicholes hacen a distintos puntos de la Sierra de Catorce. Para ellos, los huicholes son figuras abstractas y enigmáticas, de las cuales no se tiene mayor referente que aquello que se comunica de voz en voz o a través de las juntas ejidales. Se les atribuye, sin embargo, una responsabilidad desmesurada por cuestiones como la falta de empleo o la falta de seguridad laboral.

La subordinación de cualquier evento (como la aparición inesperada de una etnógrafa) a la rivalidad misma entre huicholes y mineros dificultó el trabajo de campo. En ocasiones, me increpaban sobre quién era, qué estaba haciendo, acerca de qué era mi investigación, o de qué lado estaba (si del de los huicholes o del suyo: no había una tercera vía). Esto era notorio aún cuando me encontraba fuera del espacio minero. El gerente de la mina, me confesaría que los policías municipales le habían pedido que me investigara, porque querían saber si yo era parte del FDW (cuya última iniciativa había sido el reparto de un panfleto anti-minería en las comunidades –

mayoritariamente analfabetas— de la sierra)¹³⁵. Igualmente, los empleados administrativos de la mina expandieron el rumor de que yo era una espía del movimiento anti-minero y que, por lo tanto, no se me podía confiar ningún documento confidencial, ni podía usar el teléfono o la computadora de la empresa.

Esta desconfianza e incertidumbre es un fenómeno generalizado. En los periodos en que hay insatisfacción laboral —ya sea, porque los pagos se atrasan, porque consideran que los tasadores de mineral están depreciando el valor del mismo o porque la empresa minera decide suspender temporalmente la producción mineral— los mineros amenazan hacer públicas las operaciones de El Hormiguero. En los momentos que hay una ruptura en la reciprocidad entre patrón y mineros, éstos últimos, amenazan con usar a su favor la ilegalidad de la extracción de mineral.

En el pasado, los conflictos no escaseaban; sin embargo, eran identificados con intereses en pugna y estaban vinculados a actores sociales conocidos por todos —como el sindicato y las empresas que administraban la mina—. En la actualidad, los desafíos no forman parte de la vida interna de las comunidades mineras, sino que son riesgos provocados por agentes externos que, en muchas ocasiones, los rayados y buscones no conocen ni entienden. Los huicholes, el FDW, los ecologistas, la opinión pública... son parte de un conglomerado, muchas veces abstracto, que es tematizado como un ruido que provoca irritaciones en la vida de comunidades aisladas e inaccesibles.

¹³⁵ El documento en cuestión es una historieta titulada “Elpidio Ríos y las minas del desierto”, en el cual se narra la historia de una comunidad minera que, después de analizar el costo ambiental de la minería moderna, se opone a las empresas interesadas en extraer mineral de su territorio.

Ahora bien, no todos atribuyen la inseguridad e incertidumbre laboral a la oposición anti-minera. Algunos mineros experimentados hablan de que en realidad ésta ha sido una constante desde el cierre de la mina. Desde entonces, dicen, han llegado una cantidad importante de contratistas que rentan las concesiones mineras por un periodo de tiempo y luego, cuando las condiciones son levemente desfavorables, se van. La multiocupacionalidad de los gambusinos —el hecho de que sean campesinos, galleros y, en algunos casos, incluso guías de turistas en Real de Catorce— les permite hacer frente a un mercado laboral impredecible.

Lo que quiero decir con ésto, es que la combinación de las actividades agrícolas con el trabajo minero permite hacer frente a una realidad inestable. Sin duda, dicha opción —por lo demás inviable para los mineros migrantes, alejados de sus tierras y familias— ha de entenderse como un mecanismo de defensa ante las condiciones de trabajo en una mina como El Hormiguero, así como una estrategia económica para combinar sus ingresos como gambusinos con la agricultura de subsistencia, entre otras actividades (Sariego, 1978: p. 52).

5.4. Marginalidad y tecnología

El Hormiguero es una mina cuya extensión alcanza los quinientos kilómetros de profundidad a través de una infinidad de túneles y accesos verticales o inclinados conocidos como tiros¹³⁶. El espacio subterráneo está dividido en diecinueve niveles: el piso general —cuya altitud es la misma que del terreno exterior— y los pisos próximos

¹³⁶ Estas dimensiones pueden ser exageradas. En realidad, ninguno de los mineros conoce la mina en su totalidad ni saben con exactitud qué tan grande es.

en orden ascendente y descendente. Mientras el nivel general es amplio, el resto de los túneles son notoriamente estrechos y tienen poca ventilación debido a la falta de máquinas compresoras de aire.

Las dimensiones de los sitios menos explorados son tan reducidas y estrechas que los buscones no pueden mantenerse en posición vertical durante horas. El desplazamiento se realiza transportando cargas que superan el peso de su propio cuerpo sobre la espalda, así como lanzando los costales repletos, protegidos por mochilas de ixtle, por los tiros o contrapozos que atraviesan la mina. Es así como conviene no estar cerca de ninguno de estas vías de comunicación y ventilación, ya que en cualquier momento, y sin previo aviso, uno de estos accesos puede vomitar ochenta kilos de peso sobre algún caminante distraído.

A diferencia de lo que sucede en la mayor parte de las minas contemporáneas, en El Hormiguero los mineros tienen que transportar los costales de plástico repletos sobre su propio cuerpo o con la ayuda de sus burros y mulas. Tal y como se hiciera en el periodo colonial, los animales de carga y el minero mismo reemplazan a los vehículos —ya sean camiones o cualquier otro vehículo automatizado— que operan en las minas modernas. Las vías que permitirían que Manchas se internara en la mina y llevara el mineral extraído al exterior, fueron robadas durante los años de inactividad de El Hormiguero. Manchitas aún funciona; sin embargo, sólo recorre una pequeña parte del interior del socavón.

Una mina tan grande como ésta tendría que tener calesas o elevadores que permitieran a los mineros moverse de un nivel a otro con facilidad; sin embargo, El Hormiguero carece de dicha tecnología, así que se usan sogas para transportarse al

interior del espacio subterráneo. Para llegar de un punto a otro, se necesita una agilidad y fortaleza física que impide que los mineros viejos puedan internarse en las entrañas subterráneas, los que sin duda limita su movilidad dentro de la mina.

Desde que la mina cerró en el año de 1992, la infraestructura tecnológica de la misma ha pasado por un notable proceso de deterioro, el cual es evidente no sólo en el espacio subterráneo, sino también en la superficie. En la época sindical, los gambusinos y rayados tenían camas, regaderas, cocina, así como instalaciones médicas. Había una carretera en buenas condiciones que permitía subir en cualquier auto –no como ahora, que se requiere un vehículo de doble tracción—. La empresa también prestaba casas a los que así lo requirieran, para que no tuvieran que hacer los trayectos que hacen en la actualidad –que consisten en caminatas o viajes a caballo de dos o tres horas—.

La escasez también se manifiesta en la falta de herramientas de trabajo. Todos los días, los gambusinos llegan y le piden implementos al superintendente: costales de yute para cargar el mineral, de plástico para almacenarlo, así como una variedad de equipo de seguridad y herramientas de trabajo: botas de hule, cascos, lámparas eléctricas, martillos, palas, carretillas y barrenos¹³⁷. Las peticiones son descartadas, una a una por El Gavilán. El argumento es el presupuesto insuficiente otorgado por El Gringo: \$15,000 semanales que se destinan a dar mantenimiento y abastecer de herramientas a la mina. Es común ver a mineros trabajando con botas vaqueras, lámparas parpadeantes o cascos rotos.

¹³⁷ Herramienta usada para perforar superficies sólidas. La acción de penetración de los suelos o paredes con dicho mecanismo se conoce como “barrenar”.

La carencia motiva el robo de herramientas de trabajo. En palabras de uno de los gambusinos que después de quejarse, durante horas, de haber perdido su pala y de acusar a todos los gambusinos de ladrones, concluyó diciéndome: “si una vez estaba barrenando y le juro que me quitaron el barreno de la mano, así, mientras lo estaba usando... nomás alcancé a decir: ¡ah, chingá, mi barreno! (risas)” (Inés, El Hormiguero, 17 de marzo de 2015). En ocasiones, el propio superintendente acusa a los gambusinos de ser los responsables de las desapariciones de herramientas, desestimando sus demandas¹³⁸.

Sin duda, la falta de implementos adecuados obstaculiza la producción de mineral. Aunque El Gringo les pide alrededor de treinta toneladas de mineral por semana, alcanzar dicha meta resulta imposible¹³⁹. Además de la falta de herramientas, la causa frecuentemente invocada por gambusinos es la falta de dinamita. En la medida en que, supuestamente, en la mina no se está explotando mineral –sino recuperando aquél que fue extraído previamente— no hay una autorización por parte de la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA) para el almacenamiento y uso de dinamita.

En estas circunstancias, el gambusino roba dinamita, lo cual hace de su ocupación algo doblemente marginal: no es sólo un trabajador clandestino, sino que,

¹³⁸ Podría pensarse que los gambusinos roban como una manera de apropiarse “de los servicios y materiales que pertenecen a una organización están siendo recompensadas extraoficialmente por su contribución extraordinaria al funcionamiento de la organización, que no prevé un sistema de recompensas legítimo” (Becker, 2009: p. 145).

¹³⁹ Es probable que esa cantidad se alcanzara cuando la empresa minera recién llegó a administrar El Hormiguero, ya que la gente que tenía mineral almacenado lo comercializó al tener un comprador.

también, es un ladrón de explosivos. Tal y como señalaba Luhmann respecto a la marginalidad, en la cual: “trabajar de forma efectiva es algo que sólo puede ser motivado en el medio de la ilegalidad” (1998: p. 187).

El acceso a la dinamita se hace a través de redes ilegales de distribución. En algunos casos, el abastecimiento se hace a partir de redes de amigos que trabajan en minas de la región. Los gambusinos compran el polvorín a empleados de minas cercanas como Charcas o Villa de la Paz¹⁴⁰ y lo transportan en pequeñas cantidades cargándola en su mochila mientras caminan por los caminos más inhóspitos de la sierra o escondiéndola en cuevas y accidentes geográficos. Su conocimiento sobre el territorio, así como su capacidad para recorrer grandes distancias en paisajes montañosos, son usados como recursos para trazar una geografía de transporte y almacenamiento de productos clandestinos.

En El Hormiguero se aprovecha la distribución de la mina, la cual, al asemejar un laberinto, ofrece la posibilidad de esconder salchichones en los sitios más inaccesibles. Es así como cuando hay visitas militares de la Secretaría de Defensa Nacional (SEDENA)¹⁴¹ —algo que según los muchachos y el superintendente ocurre cada tres meses aproximadamente—, los trabajadores se aseguran de que los explosivos permanezcan en las zonas más profundas del espacio subterráneo.

¹⁴⁰ De acuerdo a los asiduos a las cañuelas, con un salchichón, cuyo costo en el “mercado negro” es de \$100, puedes “tumbar” lo equivalente a \$6000 o \$7000 pesos de mineral.

¹⁴¹ En la medida en que, supuestamente, en la mina no se está explotando mineral —sino recuperando aquél que fue extraído previamente— no hay una autorización del uso de explosivos por parte de la SEDENA.

En las minas formales existe un protocolo para realizar voladuras, el cual hace énfasis en el equipo de seguridad de quien prende las cañuelas, en la protección de las zonas que pueden vulnerarse por el impacto de la explosión, o en los métodos y vehículos adecuados para transportar y almacenar explosivos. Para disminuir los riesgos de una explosión accidental, se contrata a personal especializado únicamente en el manejo de dinamita. En las minas subterráneas el procedimiento consiste en avisar al personal que trabaja en el área la hora específica en que se hará la voladura; durante ese lapso de tiempo se impide el acceso a los túneles afectados. Sobra decir que nada de esto sucede en nuestra mina. Tal y como El Gavilán decía, cada vez que nos encontrábamos restos de dinamita en los exteriores de la mina, los mineros transportan y usan el polvorín “como si fuera lonche”.

Aunque supuestamente hay una serie de lineamientos que se han establecido por los mineros y el superintendente para reducir el riesgo de ser sorprendidos usando explosivos, pocos son los que los respetan. Impera una falta de coordinación sobre el uso de dinamita. Así, se supone que tendría que usarse en horas inhábiles —cuando hay menor riesgo de que se escuchen las explosiones o que alguien huelga el olor distintivo de los polvorines— y tendrían que esconderse los recubrimientos protectores que cubren los explosivos: la realidad es que se dinamita a cualquier hora del día y los restos del material son visibles la mayor parte del tiempo.

Es imprescindible conseguir explosivos debido a que el trabajo de extracción se hace manualmente, a base de martillo y barreno. Una actividad tan simple —que en una mina automatizada se hace con barrenos eléctricos o neumáticos y demora alrededor de diez minutos— en El Hormiguero se extiende por horas y requiere de dos personas.

Cuando no hay dinamita, los buscones optan por buscar paredes con rocas semi-desprendidas, las cuales pueden perforarse con mayor facilidad.

De acuerdo a lo señalado por El Gavilán, El Gringo no sabe que los buscones usan dinamita y los motiva a que extraigan mineral de modo artesanal –aunque, como ya vimos, les pide cantidades imposibles de conseguir bajo este método rupestre—, es decir, a la usanza colonial en la cual el barretero y su compañero barrenador, quiebran la roca de golpe en golpe. Lo mismo sucede con el gerente, quien según los muchachos “se hace el que no sabe” para evitar cualquier posible atribución de responsabilidad que pudiera surgir en el futuro. Para los trabajadores, Chuy es un prestanombres que da la cara por El Gringo, tal y como muchos otros lo hicieron, como el escéptico Juan me decía: “...La Compañía era muy lista, ponían a cualquier persona de apoderado (...) y ese pobre ni sabía, ni la debía ni la temía... lo mismo está haciendo ahorita el señor ése (El Gringo con Chuy)...”¹⁴² (Wadley, 12 de marzo de 2015).

Como se ha dicho antes, públicamente, la empresa que controla las operaciones de El Hormiguero sostiene que sólo se recupera el mineral previamente extraído por otras compañías. En la medida en que cada uno de los involucrados en el funcionamiento de la organización, los jefes y empleados administrativos, trata de mantener la concordancia entre el discurso público y el oculto (Scott, 1990), el uso despreocupado de los explosivos por parte de los gambusinos, resulta disruptivo,

¹⁴² Chuy se mostraba ostensiblemente sorprendido cada vez que alguien mencionaba el tema del uso de explosivos en El Hormiguero; sin embargo, perpetuaba su aparente desconocimiento del tema al no realizar ninguna pregunta al respecto.

aunque no llega a ser una agresión explícita. Después de todo, los restos incriminatorios pueden ser interpretados más como un descuido que como un acto deliberado de desestabilización del discurso público perpetrado por los jefes y administradores. Con estos pequeños actos, los gambusinos ponen en entredicho el uso de dinamita como algo disimulado, implícito o sobreentendido.

Una de las consecuencias del uso limitado de explosivos es la reducción de los accidentes. Aún con todas las precauciones que puedan tenerse, la dinamita es un peligro. En las palabras del ya citado Juan:

...ahorita no ha habido accidentes porque el trabajo... no hay, o sea... esa pólvora que están usando ahorita sí sirve, quiebra las piedrillas, pero... hace falta un buen barreno, les llamaban fierros de barrenar de 2 metros o 1.40 o 1.80 según estuviera y le metían harta dinamita, para llenar todo el tubo, los metían en los hoyos y ahora sí, préndesela la cañuela, se salían y luego los buscones entraban bien rápidos (...) nomás empezaban a ponerse amarillos amarillos y ya no volvían a ver la luz del día (Juan, Wadley, 12 de marzo de 2015).

Es así como la dinamita es una cuestión ambivalente. Su ausencia es celebrada por El Gavilán, por ejemplo, quien dice que sin ella “trabaja más tranquilo” (El Hormiguero, 5 de febrero de 2015), sin miedo de que puedan suscitarse accidentes; para los gambusinos, sin embargo, “lo que falta es pólvora¹⁴³, porque así no habría que estar barrenando a pico y cuña” (Ramiro, San José de Coronados, 21 de marzo de 2015).

¹⁴³ En ocasiones la dinamita es llamada pólvora, seguramente debido a que hasta el siglo XIX, esta última sustancia fue el explosivo más usado en la industria minera.

La cualidad ambivalente de los accidentes –un término que designa un derrumbe, una caída o la muerte de un minero por intoxicación— se hace manifiesta en la marcación espacial del interior de la mina. Los mineros han elaborado una cartografía en donde la topografía, el pasado y la afectividad se articulan produciendo referentes espaciales. Es así como el pasado se actualiza a través de prácticas y símbolos de identidad vigentes en el ahora, generando lo que Pierre Nora ha denominado “lugares de la memoria” (en Del Monte, 2015, p. 93). De ese modo, en las entrañas de El Hormiguero hay sitios como El Accidente, el cual hace referencia a un derrumbe que sepultó a un grupo de trabajadores; o Quintanilla, apellido de un minero fallecido en la realización de su labor. De alguna manera, la formación de lugares identificables obedece a una necesidad doble: indicar el peligro, así como rendir un tributo afectivo a los fallecidos.

Hay otros puntos geográficos que son nombrados de acuerdo a rasgos geológicos, tal es el caso de El Guante, donde, con mucha imaginación, es posible advertir una mancha que tiene la forma de la prenda de vestir; o de La Piedra, donde una gran roca rompe con la monotonía del subsuelo. Es así como es común que un gambusino le pregunte a otro: ¿Dónde andas?! A lo que éste le conteste algo como: “¡Adelantito de El Guante!”.

Normalmente, el superintendente advierte a los buscones sobre las zonas peligrosas, trata de identificar los sitios dónde se encuentran e intenta que se alejen de las zonas más remotas. Como en un juego cruel, aquellos lugares que tienen mejor mineral son los más peligrosos y recónditos. Precisamente debido a su inaccesibilidad, es que las partes más profundas de El Hormiguero albergan mineral de mejor ley.

Estas zonas no tienen mantenimiento, son estrechas, poco ventiladas y carecen de ademes o soportes estructurales –lo que aumenta las posibilidades de que ocurra un derrumbe—.

Debido a que son zonas profundas de la mina y a que no se cuenta con un *scoop-tram*¹⁴⁴ que permita sacar la rezaga o los residuos de modo eficiente, mucho del tepetate permanece en el interior. Esto provoca que el material estéril vaya ocupando el espacio subterráneo, dificultando la movilidad al interior de la mina. Cuando le pregunté a un gambusino que si creía que la mina iba a durar “para siempre”, él me contesto negando con la cabeza y luego dijo: “mientras más trabajamos la mina, más la tapamos” (Ray, Real de Maroma, 15 de febrero de 2015). En la fiesta patronal de San José de Coronados, mientras Ramón ejecutaba complejos pasos de baile conmigo a cuestras, me explicaba: “al buscón no le importa sacarla (la rezaga), él sólo quiere sacar su mineral” (21 de marzo de 2015).

La limpieza del laborío es, indudablemente, una de las actividades más desatendidas en El Hormiguero: los residuos no se *rezagan* y los lugares de trabajo no se *amacizan*¹⁴⁵, lo cual genera riesgos y dificulta el funcionamiento del entramado subterráneo. Para los mineros experimentados, los gambusinos son egoístas porque no se preocupan por el bienestar de la mina en un mediano o largo plazo. No cuidan el aquello que es de todos; atentan contra él al llevar a cabo una extracción irracional que perjudica el espacio minero. Así me lo advertía un minero retirado que ahora se dedica a administrar un hotel en Real de Catorce: “una mina viene siendo como una criatura

¹⁴⁴ Máquina cargadora de escombro.

¹⁴⁵ La acción de amacizar refiere a quitar las rocas semidesprendidas de las paredes de la mina.

que nace y le das principios, sabe por dónde camina, si no les das buenos principios... se desbarrancó la criatura y nos llevó a todos entre las patas” (Juan, Real de Catorce, 9 de febrero de 2015).

La especialización del trabajo minero implica el adiestramiento del trabajador en una parte de la secuencia de producción, lo que resulta en una distribución diferenciada de responsabilidades y riesgos. En la medida en que en El Hormiguero la mayor parte de los trabajadores –los gambusinos— participan en el tumbe de mineral y no hay una asignación de roles específicos que permitan un tratamiento cuidadoso de explosivos, filtraciones de agua y derrumbes, el riesgo de sufrir un accidente aumenta potencialmente.

Una de las consecuencias más evidentes de la falta de inversión en infraestructura y maquinaria minera es la gran cantidad de trabajadores que son necesarios para mantener una mina activa. Desde la primera mitad del siglo XX –con la aparición de las perforadoras neumáticas manuales, las máquinas corteras (sierras que funcionan con energía eléctrica) y otros implementos— y hasta nuestros días, se ha dado un proceso de contracción creciente del mercado de trabajo minero (Sariego, 1988). En El Hormiguero los mineros realizan el trabajo que de otra manera se haría con maquinaria especializada. Cuándo le pregunté a un gambusino que ha recorrido el extenso mundo de las minas ilegales que si le gustaría trabajar en otro lado, me contestó encogiendo los hombros y diciendo: “en muchas minas ya no ocupan gente, si acaso operadores (de maquinaria), pero mineros, lo que se dice mineros, ya no” (Pino, Real de Catorce, 5 de abril de 2015).

Por ejemplo, en una oferta de trabajo publicada recientemente en internet, se lee: “Grupo Empresarial Minero busca (...) Operador de Jumbo¹⁴⁶. Indispensable contar con experiencia comprobable (...) operando el Jumbo Anclador” (goempleos.mx, 9 de noviembre de 2015). Sin duda, este tipo de empleos son inaccesibles para muchos de los originarios de la Sierra de Catorce, quienes no cuentan con instrucción superior ni capacitación formal. Históricamente, en El Hormiguero los empleados calificados eran traídos desde Estados Unidos o desde ciudades como el Distrito Federal o Monterrey, mientras que los ayudantes, gambusinos y choferes eran naturales de Catorce. Fue así como nunca se ha contó con una instrucción profesional que permitiera que los mineros se especializaran en una parte de la compleja secuencia de producción que impera en las minas modernas.

Quizá es precisamente por eso que la migración a la región carbonífera de Coahuila es un fenómeno tan importante en la Sierra de Catorce. Durante el periodo presidencial de Luis Echeverría, en Coahuila muchos ejidatarios fueron concesionados para explotar pozos de poca profundidad. Junto a las grandes minas, florecieron pequeñas explotaciones subterráneas en las que los mineros jubilados y escasamente preparados encontraron trabajo como buscones. Como en El Hormiguero, en los pozos de carbón se trabaja con sistemas rudimentarios y sin procedimientos ni equipos de seguridad (Sariego, 1988: pp. 368-369). En la actualidad, a la par de los pozos legales,

¹⁴⁶ El jumbo es una máquina perforadora, la cual tiene una cabina donde llegan a caber hasta seis personas. El operador y sus ayudantes se encargan de hacer barrenos de hasta cuatro metros de largo y operar explosivos.

existen una serie de pocitos irregulares, donde los trabajadores laboran en condiciones de alta peligrosidad (Galindo A., 2015).

Para los catorceños serranos, los centros de producción mineral a los que es posible migrar son limitados. La selección de regiones mineras de destino está filtrada por el nivel de instrucción y la edad del desempleado, condiciones que impiden su integración a las minas formales. La marginalidad de los gambusinos es aprovechada por organizaciones que los ven como fuerza de trabajo sin derechos civiles ni laborales. Es así como en ámbitos donde la exclusión es la norma, el costo de la integración es la liminalidad: “la garantía de una ilegalidad sin consecuencias se convierte en una prestación por la que uno puede exigir algo a cambio” (Luhmann, 1998: p. 187). Ese algo que se exige es, en este caso, un empleo, por más precario e inestable que éste sea.

Como he tratado de señalar hasta ahora, el hecho de que la minería en la Sierra de Catorce sea un fenómeno negado, no ha provocado la desaparición de la minería, sino su persistencia en circunstancias adversas. Históricamente, la prohibición se ha aplicado a mercados que son considerados moralmente reprobables. Sin embargo, hay que decir que lo que es estigmatizado, en ocasiones persiste en circuitos económicos marginales. Igualmente, al no haber un gobierno que regule los derechos de propiedad, aquello que circula en el “mercado negro” es operado por empresas que se enfrentan a una escasa competencia y que, por tanto, tienen a transformarse en monopolios. Por último, la prohibición provoca que la producción de los bienes ilícitos se de en condiciones de riesgo para el trabajador (Thornton, 2004).

La extracción en tiempos del oprobio, continúa dándose no sólo en El Hormiguero, sino en distintas partes del municipio. En ocasiones, la “pepena”¹⁴⁷ se limita al periodo de estiaje invernal; en otras, los coyotes organizan cuadrillas que extraen mineral de sitios remotos de la sierra durante todo el año; otras veces, algunos gambusinos solitarios, conocidos como “lavadores de placeres”, recuperan metales mediante la búsqueda de mineral en los fondos de los escurrimientos de agua o a través del lavado de arena. Igualmente, en los últimos años, la llegada del turismo a Real de Catorce ha motivado la extracción y venta de piedras a las que se les atribuyen propiedades curativas o que son usadas como objetos decorativos.

Algunas empresas mineras formales compran mineral de alta ley a mineros artesanales a través de sus coyotes, con el propósito de incluirlo en la producción formal de sus desarrollos; este proceso se conoce como “endulzado”. En ocasiones son las mismas compañías mineras quienes motivan a los gambusinos a que organicen una cuadrilla para trabajar en una zona de la sierra. El mineral producido ilegalmente se anexa a la producción legítima de la compañía minera y, así, su origen ilícito se disimula.

Por ahora, el panorama es poco favorable. Como dije en la introducción de la tesis, actualmente, la industria del pequeño minero genera menos de cien millones de pesos al año (Ramírez, 2013). En lugar de que los gambusinos sean microempresarios capaces de generar divisas, impuestos y empleo (González-Sánchez y Camprubi, 2010), son mano de obra informal de la que las empresas mineras disponen y cuyas

¹⁴⁷ Extraer restos de minas sin actividad y fundirlos, con técnicas artesanales, para extraer el valor mineral.

transacciones no son registradas por organismos fiscales. Valdría la pena preguntarse: ¿cuáles son los obstáculos que impiden que los buscones se transformen en propietarios legítimos de minas pequeñas?

En el caso de la Sierra de Catorce, la atención que la opinión pública ha dedicado a la controversia y la consecuente suspensión de las actividades mineras, hace prácticamente imposible llevar a cabo una deliberación pública sobre las ventajas –ambientales, incluso— de regular fenómenos como la pequeña minería. Por ahora, un tajante rechazo a la minería impide distinguir entre tipos de extracción minera (a tajo abierto o subterráneas), entre las escalas de la minería (grande, mediana y pequeña) o reconocer las externalidades (como las actividades clandestinas) generadas por las restricciones legales impuestas al trabajo minero.

Aunque no puedo profundizar en el tema de la contaminación ambiental en la Sierra de Catorce, un ejemplo puede servir para ilustrar mi punto. En El Hormiguero no hay un manejo adecuado de los pasivos ambientales. Ya sea que permanezca al interior de la mina o que interrumpa el paisaje, la rezaga es una presencia constante en las inmediaciones serranas. Vale la pena decir que al estar expuesta al viento y a la lluvia, la rezaga penetra y se dispersa por el territorio sin restricciones. Un efecto positivo de la formalización de la pequeña minería sería la disposición adecuada de los relaves¹⁴⁸.

La escasa formalización de la pequeña minería también acarrea otros problemas. Es común que los gambusinos independientes vendan su producción mineral por debajo de su valor debido a que la transacción se realiza informalmente entre comprador y vendedor –lo que paralelamente permite que pase desapercibida

¹⁴⁸ Conjunto de desechos tóxicos.

para los organismos fiscales—. Es necesario otorgar estímulos para que las pequeñas empresas se regularicen ante la Secretaría de Hacienda. La adquisición de título de concesión minera por parte de microempresarios implicaría que el volumen de venta – idealmente, de mineral previamente refinado— se comercialice de acuerdo los precios del mercado mundial y no a la buena voluntad del comprador.

Otro de los desafíos es la ausencia de plantas de beneficio, lo cual provoca que el mineral que comercializan no esté refinado, lo que se traduce en un precio de compra bajo. En estados como Zacatecas, el Fideicomiso de Fomento Minero (FIFOMI) ha impulsado iniciativas de rescate y creación de plantas de beneficio, en las cuales se realiza la molienda y separación de valores minerales por un costo accesible (Ramírez, 2013). Si un proyecto de esta naturaleza se realizara en la Sierra de Catorce, los pequeños mineros podrían comercializar su producción inorgánica en la propia planta de beneficio o con alguna empresa minera de su elección.

Por último, la falta de programas de crédito que permitan la compra de maquinaria y transporte obstaculiza el trabajo en minas artesanales. La mecanización, por lo menos parcial, de la pequeña minería permitiría incrementar el volumen de producción y paralelamente, disminuiría el desgaste físico de los gambusinos. Además de hacer de la pequeña minería algo redituable, el uso de implementos dispositivos tecnológicos provocaría que los mineros de la Sierra de Catorce se familiarizaran con algunos de los procedimientos técnicos propios de la minería moderna, lo cual podría ser benéfico para ampliar sus opciones laborales.

5.5. Algunos comentarios finales

Es posible definir la clandestinidad como un régimen que afecta la circulación de cuerpos, discursos y productos marginados del sistema legal. En el caso de El Hormiguero, los mineros son reducidos a corporalidades sin garantías ni derechos: aquello que poseen es únicamente su fuerza corporal, la cual es aprovechada de modo intensivo. Paralelamente, el hecho de que el aprendizaje del oficio de gambusino se de cómo un conocimiento no institucionalizado ni regulado dificulta la movilidad laboral: las opciones laborales se limitan a circuitos limitados y en muchos casos, ilegales.

Para participar en la sociedad –para poder comunicar con dinero u ofrecer a su descendencia una educación institucionalizada, por ejemplo— los mineros trabajan para organizaciones que hacen de su condición de ilegales un rendimiento económico: la vulnerabilidad de los gambusinos los hace mano de obra de la que se puede disponer y consecuentemente desechar, según las necesidades propias del mercado. Paralelamente, dentro del espacio minero la comunicación se caracteriza por estar constituida por la ignorancia declarada y la omisión –el conocimiento sobre las actividades clandestinas puede tener consecuencias jurídicas—.

Ciertamente, los gambusinos ya ocupaban una posición marginal en lo que al sistema legal respecta. El hecho de que las actividades mineras se suspendieran en el municipio de Catorce, sólo contribuyó a reproducir esa condición estructural de marginalidad. En las palabras de Luhmann puede decirse que “(l)a diferencia entre legal e ilegal es a su vez legal. Se puede empujar legalmente a otros a la ilegalidad” (2015: p. 6). La suspensión jurídica de las actividades mineras hizo que fuera posible distinguir, con relativa claridad, quién está en el ámbito legal y quién en el ilegal,

aunque esto no provocó que los mineros –cuyo oficio se tornó susceptible a ser penalizado— dejaran de realizar su oficio; si acaso se interesaron en practicarlo de modo discreto. En ese sentido, el caso de El Hormiguero pone de manifiesto las dificultades para regular la economía desde parámetros jurídicos (Luhmann, 2015: p. 16).

Para los gambusinos de la Sierra de Catorce, la minería informal se ha convertido en un generador de empleo que absorbe a personas que, como ellos, no pueden insertarse en los mercados laborales formales. Aquellos que por edad o condición física no podrían integrarse a una organización legítima, en el trabajo informal son bienvenidos: lo ilícito es incluyente. Igualmente, para los oriundos del municipio, la reapertura de El Hormiguero significa que pueden complementar la agricultura de subsistencia con ingresos obtenidos en la minería. En esa lógica, la flexibilidad del trabajo informal es recuperada como parte de una estrategia económica que se basa en la diversificación del ingreso familiar.

6. Epílogo. El recuento de los días

Un par de meses después de haber concluido con el trabajo etnográfico en el distrito minero de la Sierra de Catorce recibí una llamada de El Gavilán. Me dijo que después de mi última estancia, realizada a finales del año de 2015, él y otros miembros de la UEA habían visitado la Ciudad de México para protestar en contra de la declaratoria de la UNESCO que reconocería a Wirikuta como Patrimonio Cultural de la Humanidad, algo que finalmente no se concretaría (Véase: Estrada, 2016). El Gavilán también señaló que la asociación campesina estaba más integrada que nunca y que el número de integrantes había aumentado considerablemente. Con convicción, afirmó que el conflicto continuaba y que él seguiría luchando “contra los ambientalistas” hasta el final.

Pocos meses después de hablar con El Gavilán, mientras leía *La Jornada*, me encontré con un artículo de opinión en donde se hablaba de un grupo de ejidatarios del Altiplano Potosino que se identificaban como: “campesinos, descendientes de huachichiles, (...) pueblos guerreros del desierto”. La nota citaba a los ejidatarios, quienes sostenían: “no permitiremos que destruyan lo que no es nuestro sino de nuestros abuelos y de los que todavía no nacen” (Bellinghausen, 2016). Pensé que estaban hablando de la UEA, pero en realidad se referían a otro frente organizado, uno que se oponía a un proyecto de confinamiento de residuos tóxicos planteado por NEMISA (una compañía minera que he mencionado con anterioridad) en el ejido La Victoria, no muy lejos de mi querida Sierra de Catorce.

La confusión reveló varias cuestiones. Por un lado, fue sorprendente observar que los campesinos que se oponen a la minería usan temas y formas narrativas muy similares a aquéllos que la favorecen, lo cual evidencia que la semántica patrimonial es

un tipo de comunicación con una enorme flexibilidad y potencia. Se entiende que reivindicar los derechos sobre un recurso limitado en clave patrimonial es una estrategia política prolífica. Así, del mismo modo que lo hiciera la UEA, los campesinos que se oponen al basurero tóxico establecen una relación sólida entre una identidad guachichil y el paisaje desértico; hacen referencias al patrimonio transmitido patrilínealmente; y se ven a sí mismos como un colectivo emparentado por los derechos que detentan sobre un territorio inalienable (Weiner en Ferry, 2011: p. 37).

Esto demuestra que independientemente de las causas que reivindica, uno de los rasgos que caracteriza a la semántica del patrimonio es hacer del pasado un relato que legitima las luchas ideológicas del presente. Paralelamente, el patrimonio en su dimensión semántica permite dotar de identidad a colectividades que se identifican como herederos de una tradición, pero también como un grupo unificado por la salvaguarda de bienes escasos. Estos elementos hacen al patrimonio, entendido como una práctica política, una herramienta que nos permite observar cómo es que las personas recuperan discursos plenamente justificados para hacer valer sus demandas sobre bienes en disputa.

Por otro lado, el artículo periodístico pone de manifiesto que no es posible prefigurar cuáles serán los antagonismos que surgirán en el Altiplano Potosino ni, por supuesto, en la Sierra de Catorce. La definición y articulación de las relaciones sociales del territorio potosino son complejas y están atravesadas por una serie de problemáticas e intereses que superan, por mucho, el ámbito de lo local. Aunque en esta tesis yo mostré ciertas analogías y oposiciones, esto de ningún modo quiere decir que ser campesino o minero derive en una determinada posición política. Si en mi

trabajo los campesinos del altiplano eran aliados de las empresas mineras, en el caso del basurero tóxico son sus opositores. La arena política regional es impredecible, en parte, por la aparición de movimientos sociales como el FDW o empresas mineras como *First Majestic* o NEMISA. Todos estos actores que generan un desplazamiento en los referentes que definen cuál es la vocación productiva de la zona, haciendo de lo político un espacio altamente contingente.

Ahora, a lo largo de la tesis no me he limitado a entender al patrimonio sólo como un tipo de semántica política. En la Sierra de Catorce la ampliación de los imaginarios políticos se ha traducido, no sólo en la adopción de estrategias más eficaces para reclamar el acceso y la propiedad de los recursos, sino que se han desencadenado nuevas formas de asignar valor. En el caso de La Luz es claro que la multiplicación de los horizontes -vinculados a la aparición del FDW, pero también del turismo y los medios de comunicación- han desencadenado categorizaciones emergentes de propiedad, colectividad e inalienabilidad. En esa lógica, los nativos de la ranchería han desarrollado formas novedosas de clasificar los recursos y de debatir quiénes son sus herederos.

En estas páginas he tratado de exponer los rendimientos analíticos de la categoría de patrimonio. Al comprender el patrimonio como un tipo de relación social, y no como una cualidad inherente a los objetos, he mostrado cómo es que la gente emplea una semántica del patrimonio para visibilizar sus demandas políticas en el espacio público. Paralelamente, he enfatizado que lejos de hacer un uso puramente estratégico de una retórica de lo patrimonial, este tipo de lenguaje político favorece el contacto entre colectivos que no tienen más en común que la defensa de un recurso,

una tradición o una identidad colectiva. El patrimonio es un lenguaje político que permite agrupar a una variedad de personas en torno a un objetivo y, también, es un tipo de retórica que hace que un mensaje críptico se transforme en algo decodificable para una variedad de audiencias.

Por último, he señalado que aunque es importante ligar la noción de patrimonio a la nación y a los organismos internacionales que lo certifican, esto no es suficiente. Las riquezas culturales y energéticas de la nación no son accesibles a todos los ciudadanos. Limitar los estudios del patrimonio a sus definiciones oficiales es privilegiar la producción de valor de las élites privilegiadas. En ese orden de ideas, mi interés ha sido ofrecer pautas que permitan aproximarnos a modos subalternos de fabricación de lo patrimonial. Espero que mis esfuerzos hayan dejado ver que la minería puede entenderse como una práctica valorada por quienes se encuentran ligados a ella -a través de genealogías históricas, orientaciones políticas, formas de organización y prácticas mnemotécnicas-, produciendo su sentido en un contexto en que la legitimidad de dicha actividad es debatida.

Bibliografía

- Abercrombie, T. (1998). *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Abu Al-Haj, N. (2001). *Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aguñaga, R. M. (2008). *Real de Catorce. El Real de Minas de la Purísima Concepción de los Catorce, S.L.P.* Real de Catorce: Nido de Águilas.
- Alanis, F.S. (2004). Nos vamos al norte: la emigración de San Luis Potosí a Estados Unidos entre 1920 y 1940. *Migraciones internacionales*, 2(4), 66-94.
- Ali, S. H. (1999). Green Alliances: Anti-mining Activism and Indigenous Communities in the New World. *Cultural Survival Quarterly* 15(3), 32-59.
- Ali, S. H. (2000). Shades of Green: Mining, NGOs and the Pursuit of Negotiating Power. En Bendell J. (Ed.), *Terms of Endearment; Business, NGOs and Sustainable Development* (pp. 79-95). Sheffield: Greenleaf Press and New Academy for Business.
- Alvarado, N. (2008). *El laberinto de la fe. Peregrinaciones en el desierto mexicano*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Alvarado, N. y González, O. (2013). El desierto mágico de los catorceños. El turismo en el desarrollo regional y social de Catorce. En Guzmán, M. Y Juárez, D. (coords.), *En busca del ecoturismo. Casos y experiencias del turismo sustentable en México, Costa Rica, Brasil y Australia*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Alvarado, N. (2015). Inclusión/exclusión. En Gámez M. (coord.), *Minería y capital trasnacional sobre un territorio en riesgo. Análisis interdisciplinario sobre el Sitio*

Sagrado Natural de Wirikuta (pp. 163-188). San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Alvarez, I. (2013). *El Frente en Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa: un acercamiento sistémico a los Nuevos Movimientos Sociales*. Tesis para obtener el grado de maestría en Ciencias Sociales y Humanidades: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.

Anónimo. (n.d.). *www.conflictosmineros.net*. Revisado: 2 de febrero de 2016. Observatorio de conflictos mineros en América Latina: www.conflictosmineros.net

Aquino, M. (2013, 11 de marzo). El privilegio de la vida; la amenaza minera en Real de Catorce. *Diario del Altiplano*.

Atalay, S. (2006). Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice. *The American Indian Quarterly*, 30(3), 280-310.

Azcarate J.G. y Costilla O. (2011). Pisos de vegetación de la Sierra de Catorce y territorios circundantes (San Luis Potosí, México). *Acta Botánica Mexicana*, 94, 91-123.

Ballard C. y Banks G. (2003). Resource Wars: The Anthropology of Mining. *Annual Review of Anthropology*, (32)1, 287-313.

Basset, V. (2012). Del turismo al neochamanismo: ejemplo de la reserva natural sagrada de Wirikuta en México. *Cuicuilco*, 19(55), 245-266.

Bárcenas, F. y Eslava M. (2011). *El mineral o la vida*, Pez en el árbol editorial, disponible en línea: <http://www.mexicogemstones.com/>

Bellinghausen, H. (2013, agosto 5). Las batallas en el desierto. *La Jornada*. 2009,

- Bellinghausen, H. (2016, junio 27). Wirikuta se defiende. *La Jornada*. 2016.
- Becker, H. (2009). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. México D.F.: Siglo XXI.
- Benítez, F. (2005). *En la tierra mágica del peyote*. México D.F.: Bolsillo Era.
- Besserer, F., Díaz, J. y Santana R. (1980). Formación y consolidación del sindicalismo minero en Cananea. *Revista mexicana de sociología*, 42(4), 321-353.
- Besserer, F., et.al. (1983). *El sindicalismo minero en México. 1900-1952*. México D.F.: Era.
- Bohn, C. (2008). Inclusion and Exclusion: Theories and Findings from Exclusion from the Community to Including Exclusion. Manuscrito inédito.
- Boni, A. (2014). Minería, conservación y derechos indígenas. Territorio y conflicto en Catorce, San Luis Potosí. Tesis para obtener el grado de doctorado en geografía. Programa de Posgrado en Geografía: UNAM.
- Bourdieu, P. (1989). El espacio social y la génesis de las "clases". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, III (7), 27-55.
- Bourdieu, P. (1998). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2002). *Lección sobre la lección*. Barcelona: Anagrama.
- Brazeal, B. (2014). The Fetish and the Stone: a Moral Economy of Charlatans and Thieves. En Johnson P. C. (coord.), *Spirited Things. The Work of "Possession" in Afro-Atlantic Religions* (pp. 131-154). Chicago: The University of Chicago Press.

- Berbrier, M. (1998). "Half the Battle": Cultural Resonance, Framing Processes, and Ethnic Affectations in Contemporary White Separatist Rhetoric". *Social Problems*, 5 (4), 431-450.
- Breglia, L. (2006). *Monumental Ambivalence: the Politics of Heritage*. Austin: University of Texas Press.
- Breglia, L. (2013). *Living with Oil. Promises, Peaks, and Declines on Mexico's Gulf Coast*. Austin: University of Texas Press.
- Bridge, G. (2004). Contested Terrain. Mining and the Environment. *Annual Review of Environment and Resources*, (29). 205-259.
- Bueno, C. (1990). Una lectura antropológica del sector informal. *Nueva Antropología*, XI(37), 9-22.
- Bunster, Á. (1993, enero-abril). *El régimen de la droga en México: una visión panorámica*. Revisado: agosto 6, 2016, de *Boletín mexicano de derecho comparado*: <http://revistas.jurídicas.unam.mx>
- Campos, I. (2009). Economías subterráneas. Minería informal en México. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXX(118), 97-124.
- Camprubi, F. G.S. (2010). La pequeña minería en México. *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana*, 62(1), 100-108.
- Casarín S. y Landgrave M. (2015). *Real de Catorce. Zona de Monumentos Históricos*. México D.F.: CONACULTA/INAH.
- Champion, M. D.A. (2014). *Nationalism and Archaeology in Europe*. Londres: Routledge.
- Choay, F. (2007). *Alegoría del patrimonio*. Barcelona: Gustavo Gil.

- Colwell-Chanthapohn, C. y Ferguson, T.J. (2007). *Collaboration in Archaeological Practice: Engaging Descendent Communities*. Altamira: Walnut Creek.
- Colwell-Chanthapohn, C. y Ferguson, T.J. (2006). Memory Pieces and Footprints: Multivocality and the Meanings of Ancient Times and Ancestral Places among the Zuni and Hopi. *American Anthropologist*, 108(1), 148-162.
- Comaroff J. y Comaroff J. (1999). Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony. *American Ethnologist*, 26 (2), 279-303.
- Comaroff J. y Comaroff J. (1999b). Millennial capitalism: First thoughts on a second coming. *Public Culture*, 12 (2), 291-343.
- Comaroff J. y Comaroff J. (2009). *Ethnicity Inc*. Chicago: The University of Chicago Press.
- COMEFER. (2012). *No. de expediente 04/0912/261012*. Comisión Federal de Mejora Regulatoria/Secretaría de Economía.
- CONANP. (2013). *Proyecto de decreto*. Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas.
- Corsi, G. (et.al.) (1996). *Glosario sobre la Teoría Social de Niklas Luhmann*. ITESO/Universidad Iberoamericana/Anthropos: México D.F.
- Costilla, O. (et.al.) (2007). Flora vascular de la Sierra de Catorce y territorios adyacentes, San Luis Potosí, México. *Acta Botánica Mexicana*, 78, 1-38.
- Coumans, C. (2011). Occupying Spaces Created by Conflict Anthropologists. Development NGOs, Responsible Investment, and Mining. *Current Anthropology* 52(53), 529-543.

- Cuvelier, J. (2011). *Men, mines and masculinities: the lives and practices of artisanal miners in Lwambo (Katango, province, DR Congo)*. Tesis para obtener el grado de doctor en Antropología Social y Cultural. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven.
- Cuvelier, J. (2014). Work and Masculinity in Katanga's Artisanal Mines. *Africa Spectrum*, 2, 3-26.
- Damonte G. y Castillo G. (2010). Presentación: una mirada antropológica a las industrias extractivas en los Andes. *Anthropologica*, 28, 5-19.
- Das, V. y Poole, D. El estado y sus márgenes: Etnografías comparadas. *Cuadernos de antropología social*, (27), 19-52.
- D' Angelo, L. (2014). Who Owns the Diamonds? The Occult Economy during Mining in Sierra Leona, *África*, 84(2), 269-293.
- De Boeck, F. (1998). Domesticating Diamonds and Dollars: Identity, Expenditure and Sharing in Southwestern Zaire (1984-1997). *Development and Change* 4(29), 601-927.
- Del Ángel, Gutiérrez A. (1998). *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*. México D.F.: ENAH.
- Del Ángel, Gutiérrez A. (2006). *Condiciones y obstáculos en el uso y aprovechamiento de los sitios sagrados huicholes*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Unidad de planeación y consulta.
- Del Ángel, Gutiérrez A. (2014). Violencia e simulacro. Imprese minerarie transnazionali a Wirikuta: scenario di una tragedia nazionale. *Cultural Anthropology*, 10(1), 121-146.

- Delgado, W.R. y Del Pozo, M. (2001). Minería. Estado y gran capital en México. *Economía y sociedad*, 16. 105-127.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics". *Cultural Anthropology*, 5, (2), 334-370.
- Del Monte, J. A. (2015). *Entre ruedas y asfalto. Identidades y movi­lidades de bikers y lowriders en Tijuana*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- El mesón de la abundancia (2013). Acerca de nosotros. www.mesonabundancia.com.mx
- Eliade, M. (1983). *Herreros y alquimistas*. Alianza: Madrid.
- Enciso, A. (2012, diciembre 5). Falso, que el decreto de la biósfera esté destinado al despojo. *La Jornada*.
- Esquivel, L. (2012, mayo 4). Nos urge trabajo; los que no viven aquí la rechazan. *Crónica.com.mx*.
- Estrada, M. (2012). Los muros están hablando. La protesta gráfica de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. En Millan R. y Estrada M. (Ed.), *La teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann a prueba: horizontes de aplicación en la investigación social en América Latina* (pp. 391-444). México D.F.: El Colegio de México.
- Estrada, M. (2012b). Riesgo, miedo y protesta: los movimientos sociales en la obra de Niklas Luhmann. En M. Estrada (Ed.), *Protesta social. Tres estudios sobre movimientos sociales en clave de la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann*. México, D.F.: El Colegio de México.

- Estrada, M. (2014). Dislocando los márgenes: tentativas sistémicas en torno a lo político. En Agudo. A. y Estrada M. (Ed.), *Formas reales de la dominación del Estado* (pp. 375-390). México D.F.: El Colegio de México.
- Estrada, M. (2014). Disidencias y connivencias. La colonización del sistema educativo oaxaqueño por parte de la sección XXII del SNTE. En Agudo. A. y Estrada M. (Ed.), *Formas reales de la dominación del Estado* (pp. pp. 153-196). México D.F.: El Colegio de México.
- Estrada, S. (2016, enero 13). Ejidatarios de la zona de Wirikuta se oponen a declaratorio de Patrimonio de la Humanidad. *La Jornada San Luis*.
- Factor, G. y Mastrangelo, A. (2006). Generando cambios. Pensando sobre género en la minería artesanal de Latinoamérica. Río de Janeiro, 11-23.
- Ferry, E. (2011). *No sólo nuestro. Patrimonio, valor y colectivismo en una cooperativa guanajuatense*. México D.F.: El Colegio de Michoacán/Universidad Iberoamericana.
- Flores, H. (2014). El paternalismo ecológico y la formación de un régimen disciplinario ambiental en la Sierra Norte de Juárez, Oaxaca. En Agudo. A. y Estrada M. (Ed.), *Formas reales de la dominación del Estado* (pp. 197-230).
- Fraser, A. H. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso.
- Furst, P.T. (1972). Para encontrar nuestra vida: el peyote entre los huicholes. En Nahmad S., *El peyote y los huicholes* (pp. 76-98). México D.F.: SEP.
- Galindo, A. (2015, mayo 13). Detectan pozos de carbón irregulares. *Zócalo Saltillo*.

- Galindo, J. (2008). *Entre la necesidad y la contingencia. Autoobservación teórica de la sociología*. Barcelona: Anthropos/UAM-C.
- Galindo, J. (2010). Modernidad y modernizaciones en México. Algunas reflexiones desde la sociología. En G. C. G. Leyva (Ed.), *Independencia y Revolución: pasado, presente y futuro*. México D.F.: FCE/UAM.
- Galindo, J. (2010a). Comunicación, cuerpo, tecnología: una aproximación teórica-sociológica al orden social. En G. L. R. Alvarado (Ed.), *¿Existe el orden= La norma, la ley y la transgresión*. Barcelona: UAM-I/Anthropos.
- Galindo, J. (2012). El método funcional en la teoría de sistemas. In E. d. Leyva (Ed.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México D.F.: FCE/UAM-I.
- Galindo, J. (2014). The Social Reduction of Contingency. Outline of a Social Theory. *Texto inédito presentado en American Sociological Association*. San Francisco.
- Galindo, J. (en prensa). Esbozo de la teoría de la reducción social de la contingencia. *Texto inédito presentado en el seminario interinstitucional Colmex-UNAM-UAM de Teoría Social*. Ciudad de México.
- Gámez, M. (2014). *Cohesión, movilizaciones y tenacidad. Trabajadores y empresas en la minería y la metalurgia potosinas, 1880-1926*. El Colegio de San Luis: San Luis Potosí.
- García, Canclini N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. (C. y. Grijalbo, Ed.) México D.F.

- García, Canclini N. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. En E. Aguilar Criado (Ed.), *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (pp. 16-33). Andalucía: Consejería de Cultura.
- Garduño, R. (2015, septiembre 20). Fox y Calderón cedieron casi 10 millones de hectáreas a mineras. *La Jornada*, p. 5.
- Garibay C. y Balzaretti, A. (2014). Corporación minera, colusión gubernamental y desposesión campesina. El caso de Goldcorp Inc. en Mazapil, Zacatecas. *Desacatos*, 44, 113-142.
- Garibay, C. (2010). Paisajes de acumulación minera por desposesión en el México actual. En G. C. Ramos (Ed.), *Ecología política de la minería en América Latina* (pp. 133-182). México D.F.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. UNAM.
- Geoempleos.mx. (2015, noviembre 9). "Empleo: operador de jumbo". Revisado: noviembre 26, 2015, de www.geoempleos.mx
- Gherson, I. (2005). Seeing like a system: Luhmann for anthropologists. *Anthropological Theory*, 5(99), 99-116.
- Godoy, R. (1985). Mining: Anthropological Perspectives. *Annual Review of Anthropology*, 14, 199-217.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- González, D. (1988). Gritos de la tierra. Historias de vida de los mineros de carbón. *Primer encuentro de historiadores orales de América Latina y España*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

- González, O. (et.al.). (2007, enero). Flórula vascular de la Sierra de Catorce y territorios adyacentes, San Luis Potosí, México. *Acta Botánica Mexicana*, 78, 1-38.
- González, A.U. (2009). El centro histórico de Bogotá de “puertas para adentro”: ¿el deterioro del patrimonio al servicio de la gentrificación?. *Cuadernos de vivienda y urbanismo*, 5(9), 46-69.
- González-Sánchez F. y Camprubí A. (2010). La pequeña minería en México. *Boletín de la sociedad geológica mexicana*, 62(1), 101-108.
- Golub, A. (2014). *Leviathans at the Gold Mine: Creating indigenous and corporate actors in Papua New Guinea*. Durham: Duke University Press.
- Güiza, L. (2013). La pequeña minería en Colombia: una actividad no tan pequeña. *Dyna*, 80(181), 109-117.
- Guerra, E. (2013). *Protest Organization and Protest Actors: The case of Popular Front Francisco Villa*. Tesis para obtener el grado de doctor en Sociología. Bielefeld: Bielefeld University.
- Guzmán, M.G. (1998). *Procesos de adaptación en el altiplano potosino: un estudio de ecología humana sobre los ejidatarios de Margaritas, San Luis Potosí*. Tesis para obtener el grado en maestría en Antropología Social. Guadalajara: CIESAS-Occidente.
- Grätz, T. (2003). Gold-mining and Risk Management: a Case Study from northern Benin. *Ethnos*, 68(2), 192-208.
- Goffman, E. 1993, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Hale, C. (2005). Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America. *Polar*, 28(1).

- Hale, C. (2006). *Más que un indio: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Harvey, D. (2005). El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión. Buenos Aires: CLACSO.
- Harries, P. (1994). *Work, Culture, and Identity: Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, 1860-1910*. Londres: Witwatersrand University Press.
- Hernández, L. (2011, noviembre 8). Wirikuta y la minería devastadora. *La Jornada*.
- Hoffman, O. (2007). Identidad-espacio: relaciones ambiguas. En M. E. Labazée (Ed.), *Globalización y localidad: espacios, actores, movilidades e identidades* (pp. 432-450). México D.F.: CIESAS/IRD.
- Humboldt, A. V. (1827). *Ensayo político sobre la Nueva España*. París: Imprenta de Paul Renouard.
- INAI. (2016). *Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Revisado agosto 8, 2016, de Portal de Obligaciones de Transparencia: <http://portaltransparencia.gob.mx>
- INEGI. (2007). *Censo ejidal 2007*. Revisado: enero 2016, 28, de www.inegi.org.mx
- INEGI. (2007). *Regiones agropecuarias de San Luis Potosí. Censo agropecuario* . Revisado: enero 28, 2016, de www.inegi.org.mx
- INEGI. (2010). *Censo de población y vivienda*. Revisado: febrero 3, 2014, de Instituto Nacional de Estadística y Geografía: www.inegi.org.mx
- Jacobs, J. (1996). *Edge of Empire*. Nueva York: Routledge.
- Jacorzynski, W. (2004). *Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*. México D.F.: CIESAS/Porrúa/Cámara de Diputados.

- Kemp D. Y Owen J.R. (2013). Community relations and mining. Core to business but not “core business”. *Resources Policy* 38, 523-531.
- Kublock, Miller T. *Contested Communities. Class, Gender and Politics in Chile's El Teniente Copper Mine, 1904-1951*. Estados Unidos de América: Duke University Press.
- Kuramoto, J. (2001). *La minería artesanal e informal en el Perú*. Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE), Lima.
- Lardé, F. S.A. (2006). *Minería y competitividad internacional en América Latina*. Santiago: CEPAL/Organización de las Naciones Unidas.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Massachusetts: Library of Congress.
- Lewis, W.J.(2007) Updated Ni 43-101 Technical Report and Tailings Resource Estimate for the Real de Catorce Property, San Luis Potosí State, México. Micon. Toronto: Mineral Industry Consulted.
- Li, F. (2011). Engineering responsibility: Enviromental mitigation and the limits of commensuration in a Chilean mining project. *Focaal-Journal of Global and Historical Anthropology*, (60), 61-73.
- Liffman, P. (2005). Raíces y fuegos: estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol. *Relaciones*(26), 51-79.
- Liffman, P. (2012). *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. Zapopan, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán/CIESAS.

- Liffman, P. (2013). Narrativas híbridas y situadas de historia wixarika. *Primer Congreso Internacional. Los pueblos indígenas de América Latina, siglos XIX-XXI. Avances, perspectivas y retos*. Oaxaca.
- Liffman, P. (2014)
- La cosmopolítica antiminera de los wixaritari y sus aliados. G. Olivier y J. Neurath (eds). *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: Perspectivas comparativas*. México D.F.: UNAM,, versión inédita disponible en: academia.edu
- Linck, E. B. (1994). Los rincones rancheros de México. Cartografías de sociedades relegadas. T. Linck y E. Barragán (Ed.), *Rancheros y sociedades rancheras* (pp. 57-80). México D.F.: CEMCA, El Colegio de Michoacán y Orstom.
- Lomnitz-Adler, L. (1982). Horizontal and Vertical Relations and the Social Structure of Urban Mexico. *Latin American Research Review*, 17(2), 51-74.
- Lomnitz-Adler, L. (2003). *Cómo sobreviven los marginados*. México D.F.: Siglo XXI.
- Lomnitz, C. (2005). Sobre reciprocidad negativa. *Revista de Antropología Social*, 14, 311-339.
- Long N. y Roberts, B. (1984). Miners, Peasants and Entrepreneurs. Regional Development in the Central Highlands of Peru.
- Luhmann, N. (1985). *El amor como pasión*. Barcelona: Ediciones Península.
- Luhmann, N. (1997). *Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Madrid: Paidós.
- Luhmann, N. (1998). Inclusión y exclusión. En J. B. García (Ed.), *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia* (pp. 167-195). Madrid: Trotta.

- Luhmann, N. (1998b). *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Barcelona, México, Bogotá: Anthropos.
- Luhmann, N. (2009). Causalidad en el sur. *Estudios sociológicos*, XXVII (79), 3-29.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México D.F.: Herder/Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2015). El origen de la propiedad y su legitimación: un recuento histórico. *Revista Mad*(33), 1-17.
- Luhmann, N. (2006). *Sociología del riesgo*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Lumholtz, C. (1902), *Unknown Mexico*, Vol. 1, Nueva York: Scribner.
- Marín, J.L. (2011). *Rituales y arte huicholes como espacio de frontera. Entre la tierra y el pavimento*. Tesis para obtener el grado de doctorado en Ciencias Humanas en el área de Tradiciones: El Colegio de Michoacán.
- Maconachie, R. Y Hilson, G. (2011). Artisanal Gold Mining: A New Frontier in Post-Conflict Sierra Leone?. *The Journal of Development Studies* 47(4), 595-616.
- Macías, E. (2009). Conservación del patrimonio cultural vinculado a las comunidades que lo albergan. Guerrero, L.F. (coord.). *Conservación de bienes culturales: acciones y reflexiones* (pp. 259-274). México D.F.: INAH.
- Manzanilla-Schaffer, V. (2004). *El drama de la tierra en México. Del siglo XVI al siglo XXI*. Ciudad de México: Porrúa.
- Marcus, E.G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Mendiola, A. (2003). *Retórica, comunicación y realidad: la construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/El mundo sobre el papel.

- Mette, H. (2012). The Cultural Logics of Illegality: Living Outside the Law in the Mongolian Gold Mines. En J. Dierkes (ed.), *Change in Democratic Mongolia: Social Relations, Health, Mobile Pastoralism, and Mining*. Leiden: Brill Publishers, 249-270.
- Mette, H. (2013). Polluted Money, Polluted Wealth: Emerging Regimes of Value in the Mongolian Gold Rush. *American Ethnologist* 40(4), 676-688.
- Moodie, T.D. (1994). *Going for Gold. Men, Mines and Migration*. Berkeley: University of California Press.
- Morley, D. (2008). *Medios, modernidad y tecnología. La geografía de lo nuevo*. Barcelona: Gedisa.
- Municipio de Catorce. (2013). *Portal de información estadística y geográfica para el Municipio de Catorce*. Revisado: noviembre 1, 2013, de www.catorceslp.gob.mx
- Myerhoff, B. (1974). *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Ithaca: Cornell University Press.
- Nash, J. (1979). *We Eat the Mines and the Mine Eats Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. Nueva York: Columbia University Press.
- Nassehi, A. (2011). La teoría de la diferenciación funcional en el horizonte de sus críticas. *Revista Mad*, 24, 1-29.
- Negrín, D. (2015). El indio que todos quieren. *Sociedad y ambiente*, 1(3), 54-74.
- Negrín, D. (2015). Makuyeika: la que anda en muchas partes. *Cuicuilco*, 22(62), 37-59.
- Neurath, J. (2000). El don de ver: El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola. *Desacatos*, (5), 57-77.

- OCMAL. (2012, diciembre 1). *Juez suspende decreto de Wirikuta*. Revisado: febrero 2, 2016, de Observatorio de Conflictos Mineros en America Latina: www.conflictosmineros.net
- Omasombo, J. (2001). Les diamants de Kisangani: De nouveaux seigneurs se taillent des fiefs sur le modèle de l'état Zairois de Mobutu. En: Monnier L. Jewsiewickie B. y deVillers G. (eds.), *Chause au diamanta u Congo-Zaire* (pp. 19-126). Tervuren: Institut Africain-CEDAF.
- Ong, W. (1996). *Oralidad y escritura*. Buenos Aires: FCE.
- Pascale, A. (2010, julio). La parte ideal de la crisis: los mineros cooperativistas de Bolivia frente a la recesión. *Cuadernos de antropología social*(31), 33-54.
- Patiño, E. (2001). *El pasado en el presente: pobreza, centro histórico y ciudad*. Puebla: BUAP-Red Nacional de Investigación Urbana.
- Piazza, M. (2001). *Niños que trabajan en minería artesanal de oro en el Perú*. Lima: IPEC/OIT.
- Powell, P. (1997). *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*. México D.F.: FCE.
- Proust, M. (1999). *Un amor de Swann*. Madrid.: Edición Íntegra.
- Ramírez, E. (2013, septiembre 22). Impulsan plantas de tratamiento para mineras. *El Economista*.
- Redacción. (2011, diciembre 1). *Escritores y artistas del mundo piden cancelar concesiones mineras en Wirikuta*. Revisado: agosto 19, 2012, de Salvemos Wirikuta: <http://salvemoswirikuta.blogspot.mx>

- Reygadas, L. (2007). La desigualdad después del multiculturalismo. En C. G. A. Giglia (Ed.), *¿A dónde va la antropología?* (pp. 341-364). México D.F.: UAM.
- Reygadas, P. (2010). *Las vetas del lenguaje minero: viaje al centro del inframundo*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Reyna, O. Y Reygadas P. (2008). La batalla por San Luis: ¿el agua o el oro? La disputa argumentativa contra la Minera San Xavier. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 23(2), 299-331.
- Rodríguez, D. A. (2011). *Andamos en las entrañas de la tierra. Trabajo, corporalidad y ritual en el Mineral de La Paz, San Luis Potosí*. Tesis para obtener el grado de maestría en antropología social. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Rodríguez, M.T. (2015). Es tiempo del reverdecimiento de nuestra tradición. Modernidad indígena en Huautla de Jiménez, Oaxaca. En En Rodríguez M.T. y Jacorzynski, W. (Eds.) *El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy* (pp. 115-139). México D.F.: Ediciones de la Casa Chata.
- Rosaldo, R. (2006). *Renato Rosaldo: Ensayos en antropología crítica*. (R. Díaz, Ed.) México D.F.: Juan Pablos/UAM-I.
- Rozental, S. (2016). In the Wake of Mexican Patrimonio: Material Ecologies in San Miguel Coachintlan. *Anthropological Quarterly*, 89(1), 181-220.
- Rufer, M. (2014). Paisaje, ruina y nación. Memoria local e historia nacional desde narrativas comunitarias en Coahuila. *Cuicuilco*, 21(61), 103-136.
- Salazar-Soler, C. (2010). Cuando la empresa se instala, el <<diablo>> se muda a vivir en los socavones. *Anthropologica*, XXVIII(28), 183-215.

- Saleem, A. (2000). Shades of Green: NGO Coalitions, Mining Companies and the Pursuit of Negotiating Power. *Terms of Endearment: Business, NGOs and Sustainable Development*, 79(95), 79-95.
- Sariego, J. L. (1978). *Los mineros de Real de Monte. Características de un proceso de proletarianización*. México D.F.: Cuadernos de la Casa Chata/INAH.
- Sariego, J. L. (1989). *Enclaves y minerales en el norte de México: historia social de los mineros de Cananea y Nueva Rosita, 1900-1970*. México D.F.: Ediciones de la Casa Chata, CIESAS.
- Sariego, J. L. (1994). Persistencia y estrategias de adaptación de la pequeña minería en la Sierra Madre Occidental. *Memoria del XVIII Simposio de Historia y Antropología*. 2. Sonora: Universidad de Sonora.
- Sariego, J. L. (2010). De minas, mineros, territorios y protestas sociales en México: los nuevos retos de la globalización. *L'Amérique Centrale Au Xxie Siècle*, 60(61), 173-192.
- Sariego, J. L. (2011). La minería mexicana: el ocaso de un modelo nacionalista. *Apuntes*, 68, 137-165.
- Scott, J. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México D.F.: Ediciones Era.
- Svampa, M. Y Antonelli, M (2009). *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Bibios.
- SECTUR-SLP/UASLP/CUATE. (2013). *Diagnóstico sobre Competitividad y Sustentabilidad del Destino Pueblos Mágicos de Real de Catorce*. Secretaria de Turismo, San Luis Potosí.

- SEGAM. (2008). *Plan de Manejo del Área Natural de Huiricuta, Sitio Sagrado Natural Huiricuta y la Ruta Histórico-Cultural del Pueblo Huichol*. Secretaria de Ecología y Gestión Ambiental.
- SEMARNAT. (2012). *Estudio previo justificativo para el establecimiento del área natural protegida, Reserva de la Biósfera Wirikuta*. Secretaria de Medio Ambiente y Recursos Naturales, San Luis Potosí.
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. Nueva York: Routledge.
- Staples, A. (1994). *Bonanzas y borrascas mineras. El Estado de México, 1821-1876*. México D.F.: El Colegio Mexiquense/Industrias PEñoles.
- Taussig, M. (1980). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México D.F.: Nueva Imagen.
- Thornton, M. (2004). Prohibition. En C. R. Schneider (Ed.), *The Encyclopedia of Public Choice* (pp. 437-438). Nueva York: Springer.
- Torres-Mazuera, G. (2012). El ejido posrevolucionario: de forma de tenencia sui generis a forma de tenencia ad hoc. *Península*, 7(2), 69-94.
- Trabulse, E. (2007). Desagüe de las minas en la Nueva España. *Una visión de la minería*. Artes de México, (86), 33-43.
- Trujillo, P. (2015). *Zonas de Monumentos Históricas: fundamentos, criterios y métodos. Estudio de caso Cuitzeo del Porvenir, Michoacán*. Tesis para obtener el grado de maestro en urbanismo: UNAM.
- Turner, V. (1975). *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action un Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.

- Tuzlak, A. (2007). Coins out of fishes: Money, magic, and miracle in the Gospel of Matthew. *Studies in religion. Sciences religieuses*, 36(2), 279-295
- Vázquez, L. (2003). El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México. México D.F.: CIESAS.
- Velasco, M. (2009). Gestión Turística del patrimonio cultural: enfoques para un desarrollo sostenible del turismo cultural. *Cuadernos de turismo, enero-junio(23)*, 237-253.
- Venado Mestizo. (2013, septiembre 13). *Hacia la cancelación de las concesiones mineras en Wirikuta*. Revisado: agosto 18, 2014, from La Jornada de Oriente: www.lajornadadeoriente.com.mx
- Vidal, J.P. (2008). Trabajo y relaciones laborales en los enclaves mineros-metalúrgicos de la Amazonia oriental. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 84, 37-59.
- Wachendorfer, A. (1990). Sindicalismo latinoamericano, un futuro incierto. *Nueva Sociedad*, 110, 80-91.
- Wacquant, L. (2004). Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador. Walsh, A. (2003). "Hot money" and Daring Consumption in a northern Malagasy Sapphire-Mining Town. *American Ethnologist*, 30, 209-305.
- Weiner, A. (1985). Inalienable Wealth. *American Ethnologist*, 12(2), 210-227.
- Weiner, A. (1992). *Inalienable Possesiones. The Paradox of Keeping while Giving*. University of California Press: Berkeley.
- Williams, P. (1992). 2014 *De eso no hablamos. Los vivos y los muertos entre los mapuches*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán.

- Wobst M. & Smith C. (2004). *Indigenous Archaeologies: Decolonising Theory and Practice*. Londres: Routledge.
- Zapata, F. (1977). Enclaves y sistemas de relaciones industriales en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 39(2), 719-731.
- Zapata, F. (1986). Hacia una sociología del trabajo latinoamericano. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 29, 7-28.
- Zavala, M. (2011). Leyendas de la tradición oral del noreste de México. *Revista de Literaturas Populares*, 1(1).
- Zendejas, S. (1994). Sobre la otra cara del ejido: el ejido como forma de organización de prácticas políticas de grupos locales. *Regiones*(4), 37-50.

