



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES**

CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

MAESTRÍA EN INVESTIGACIONES SOCIALES Y HUMANÍSTICAS

TESIS

**IDENTIDAD Y MODOS DE RE-EXISTENCIA EN CLAVE WIXÁRIKA: *UKARI WANIUKI*
(LAS VOCES DE LAS MUJERES).**

PRESENTA

Cristina Leonor Romero Bravo

**PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRA EN INVESTIGACIONES SOCIALES Y
HUMANÍSTICAS**

TUTORES

Dr. Enrique Luján Salazar

Dr. Leobardo Villegas Mariscal

INTEGRANTE DEL COMITÉ TUTORAL

Dr. Fernando Plascencia Martínez

Aguascalientes, Ags. , a 20 de mayo de 2022


**CARTA DE VOTO APROBATORIO
INDIVIDUAL**

**MTRA. MARÍA ZAPOPAN TEJEDA CALDERA
DECANA DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
P R E S E N T E**

Por medio del presente como **TUTOR** designado del estudiante **CRISTINA LEONOR ROMERO BRAVO** con ID **168467** quien realizó la tesis titulada: **IDENTIDAD Y MODOS DE RE-EXISTENCIA EN CLAVE WIXÁRIKA: UKARI WANIUKI (LAS VOCES DE LAS MUJERES)**, un trabajo propio, innovador, relevante e inédito y con fundamento en el Artículo 175, Apartado II del Reglamento General de Docencia doy mi consentimiento de que la versión final del documento ha sido revisada y las correcciones se han incorporado apropiadamente, por lo que me permito emitir el **VOTO APROBATORIO**, para que ella pueda proceder a imprimirla así como continuar con el procedimiento administrativo para la obtención del grado.

Pongo lo anterior a su digna consideración y sin otro particular por el momento, me permito enviarle un cordial saludo.

ATENTAMENTE
"Se Lumen Proferre"
Aguascalientes, Ags., a 10 de mayo de 2022.


Dr. Enrique Luján Salazar
Tutor de tesis

c.c.p.- Interesado

**CARTA DE VOTO APROBATORIO
INDIVIDUAL**

**MTRA. MARÍA ZAPOPAN TEJEDA CALDERA
DECANA DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
P R E S E N T E**

Por medio del presente como **COTUTOR** designado de la estudiante **CRISTINA LEONOR ROMERO BRAVO** con ID **168467** quien realizó la tesis titulada: **IDENTIDAD Y MODOS DE RE-EXISTENCIA EN CLAVE WIXÁRIKA: UKARI WANIUKI (LAS VOCES DE LAS MUJERES)**, un trabajo propio, innovador, relevante e inédito y con fundamento en el Artículo 175, Apartado II del Reglamento General de Docencia doy mi consentimiento de que la versión final del documento ha sido revisada y las correcciones se han incorporado apropiadamente, por lo que me permito emitir el **VOTO APROBATORIO**, para que ella pueda proceder a imprimirla así como continuar con el procedimiento administrativo para la obtención del grado.

Pongo lo anterior a su digna consideración y sin otro particular por el momento, me permito enviarle un cordial saludo.

ATENTAMENTE
"Se Lumen Proferre"
Aguascalientes, Ags., a 30 día de mayo de 2022.



Dr. Leobardo Villegas Mariscal
Cotutor de tesis

El nombre completo que aparece en el Voto Aprobatorio debe coincidir con el que aparece en el documento empastado. No se puede abreviar, ni omitir nombres

c.c.p.- Interesado
c.c.p.- Secretaría Técnica del Programa de Posgrado

**CARTA DE VOTO APROBATORIO
INDIVIDUAL**


**MTRA. MARÍA ZAPOPAN TEJEDA CALDERA
DECANA DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
P R E S E N T E**

Por medio del presente como **ASESOR** designado del estudiante **CRISTINA LEONOR ROMERO BRAVO** con ID **168467** quien realizó la tesis titulada: **IDENTIDAD Y MODOS DE RE-EXISTENCIA EN CLAVE WIXÁRIKA: UKARI WANIUKI (LAS VOCES DE LAS MUJERES)**, un trabajo propio, innovador, relevante e inédito y con fundamento en el Artículo 175, Apartado II del Reglamento General de Docencia doy mi consentimiento de que la versión final del documento ha sido revisada y las correcciones se han incorporado apropiadamente, por lo que me permito emitir el **VOTO APROBATORIO**, para que ella pueda proceder a imprimirla así como continuar con el procedimiento administrativo para la obtención del grado.

Pongo lo anterior a su digna consideración y sin otro particular por el momento, me permito enviarle un cordial saludo.

A T E N T A M E N T E
"Se Lumen Proferre"
Aguascalientes, Ags., a 10 de mayo de 2022.

Dr. Fernando Plascencia Martínez
Asesor de tesis



c.c.p.- Interesado



DICTAMEN DE LIBERACIÓN ACADÉMICA PARA INICIAR LOS TRÁMITES DEL EXAMEN DE GRADO



Fecha de dictaminación dd/mm/aaaa: 10/06/2022

NOMBRE: Cristina Leonor Romero Bravo ID 168467

PROGRAMA: Maestría en Investigaciones Sociales y Humanísticas LGAC (del posgrado): Racionalidad, lenguaje y filosofía política

TIPO DE TRABAJO: (X) Tesis () Trabajo Práctico

TITULO: Identidad y modos de re-existencia en clave wixárika: ukari waniuki (las voces de las mujeres)

IMPACTO SOCIAL (señalar el impacto logrado): Visibilizar las experiencias y los conocimientos de las mujeres wixaritari, así como los modos en que afirman sus identidades y cómo contribuyen en la continuidad y revitalización de sus culturas. Destacar la importancia de los conocimientos generados por mujeres y contribuir en el logro de una justicia epistémica.

INDICAR	SI	NO	N.A. (NO APLICA)	SEGÚN CORRESPONDA:
Elementos para la revisión académica del trabajo de tesis o trabajo práctico:				
SI				El trabajo es congruente con las LGAC del programa de posgrado
SI				La problemática fue abordada desde un enfoque multidisciplinario
SI				Existe coherencia, continuidad y orden lógico del tema central con cada apartado
SI				Los resultados del trabajo dan respuesta a las preguntas de investigación o a la problemática que aborda
SI				Los resultados presentados en el trabajo son de gran relevancia científica, tecnológica o profesional según el área
SI				El trabajo demuestra más de una aportación original al conocimiento de su área
SI				Las aportaciones responden a los problemas prioritarios del país
SI				Generó transferencia del conocimiento o tecnológica
SI				Cumple con la ética para la investigación (reporte de la herramienta antiplagio)
El egresado cumple con lo siguiente:				
SI				Cumple con lo señalado por el Reglamento General de Docencia
SI				Cumple con los requisitos señalados en el plan de estudios (créditos curriculares, optativos, actividades complementarias, estancia, predoctoral, etc)
SI				Cuenta con los votos aprobatorios del comité tutorial, en caso de los posgrados profesionales si tiene solo tutor podrá liberar solo el tutor
SI				Cuenta con la carta de satisfacción del Usuario
SI				Coincide con el título y objetivo registrado
SI				Tiene congruencia con cuerpos académicos
SI				Tiene el CVU del Conacyt actualizado
SI				Tiene el artículo aceptado o publicado y cumple con los requisitos institucionales (en caso que proceda)
En caso de Tesis por artículos científicos publicados				
N.A.				Aceptación o Publicación de los artículos según el nivel del programa
N.A.				El estudiante es el primer autor
N.A.				El autor de correspondencia es el Tutor del Núcleo Académico Básico
N.A.				En los artículos se ven reflejados los objetivos de la tesis, ya que son producto de este trabajo de investigación.
N.A.				Los artículos integran los capítulos de la tesis y se presentan en el idioma en que fueron publicados
N.A.				La aceptación o publicación de los artículos en revistas indexadas de alto impacto

Con base a estos criterios, se autoriza se continúen con los trámites de titulación y programación del examen de grado: Sí No

FIRMAS

Elaboró:
 * NOMBRE Y FIRMA DEL CONSEJERO SEGÚN LA LGAC DE ADSCRIPCIÓN: Dr. José Manuel López Libreros
 NOMBRE Y FIRMA DEL SECRETARIO TÉCNICO: Dra. María Eugenia Patiño López
 * En caso de conflicto de intereses, firmará un revisor miembro del NAB de la LGAC correspondiente distinto al tutor o miembro del comité tutorial, asignado por el Decano
 Revisó:
 NOMBRE Y FIRMA DEL SECRETARIO DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO: Dr. Alfredo López Ferreira
 Autorizó:
 NOMBRE Y FIRMA DEL DECANO: Mtra. María Zapopan Tejeda Caldera

Nota: procede el trámite para el Depto. de Apoyo al Posgrado
 En cumplimiento con el Art. 105C del Reglamento General de Docencia que a la letra señala entre las funciones del Consejo Académico: Cuidar la eficiencia terminal del programa de posgrado y el Art. 105F las funciones del Secretario Técnico, llevar el seguimiento de los alumnos.

Elaborado por: D. Apoyo al Posg.
 Revisado por: D. Control Escolar/D. Gestión de Calidad.
 Aprobado por: D. Control Escolar/ D. Apoyo al Posg.

Código: DO-SEE-FO-15
 Actualización: 01
 Emisión: 28/04/20

The screenshot shows a web browser window with the URL www.intersticiosociales.com/index.php/is/submissions. The page title is "Envíos" (Submissions). The navigation bar includes "Intersticios Sociales", "Tareas 0", "Español (España)", "Ver el sitio", and a user profile "leonorb".

The main content area is titled "Envíos" and contains two tabs: "Mi lista 1" (active) and "Archivos". There is an "Ayuda" (Help) button in the top right corner.

Below the tabs is a section titled "Mis envíos asignados" (My assigned submissions). It features a search bar with the text "Buscar" and a "Nuevo envío" (New submission) button. A single submission is listed:

527	ROMERO BRAVO Narratividad, horizontalidad y conocimiento situado como metodologías vindicatorias de los saberes femeninos: las voces de las mujeres wixaritari: las voces de las mujeres wixaritari	Envío	▼
-----	---	-------	---

At the bottom of the page, it says "Platform & workflow by OJS/PKP".



Agradecimientos

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y a la Universidad Autónoma de Aguascalientes, por el financiamiento recibido para realizar esta investigación.

A los miembros del Comité Tutoral, Dr. Enrique Luján Salazar, Dr. Leobardo Villegas Mariscal y Dr. Fernando Plascencia Martínez, por la paciencia y el apoyo recibido durante el trayecto de la investigación. A las maestras y maestros que participaron en mi formación durante la maestría, es especial a la Dra. Pilar Velázquez Lacoste, a la Dra. María Isabel Martínez Ramírez, a la Dra. María de los Ángeles Eraña Lagos, porque de distintas maneras fueron una guía en los lugares desconocidos; también por las enseñanzas, este texto lleva su huella. A los compañeros y compañeras del Seminario de cosmopolíticas, cosmohistoria y pensamiento relacional y del Seminario de doctorantes en Estudios Mesoamericanos, por las discusiones, el apoyo y los conocimientos compartidos. A la Dra. Regina Lira Larios y a la Dra. Sara Alejandra Manzanares Monter, por los conocimientos y experiencias compartidos durante las entrevistas.

Expreso mi más profundo agradecimiento a las mujeres que participaron en esta investigación, Hawiema Carrillo, Marina Carrillo (Tukarima) y Dianna Montoya, su sabiduría es la urdimbre de lo que aquí se teje. Su apoyo y confianza fueron indispensables para realizar esta tesis. Un agradecimiento también a las mujeres *wixáritari* que de manera indirecta apoyaron esta investigación, estoy en deuda con todas ustedes.

A Ivick, Dafne y Sofía, por ser el sustento emocional y por permitirme compartir con ustedes este viaje. A Gaby y Betiana, por el acompañamiento y la escucha siempre amable, activa y serena. A mi familia extensa, por su apoyo incondicional siempre.

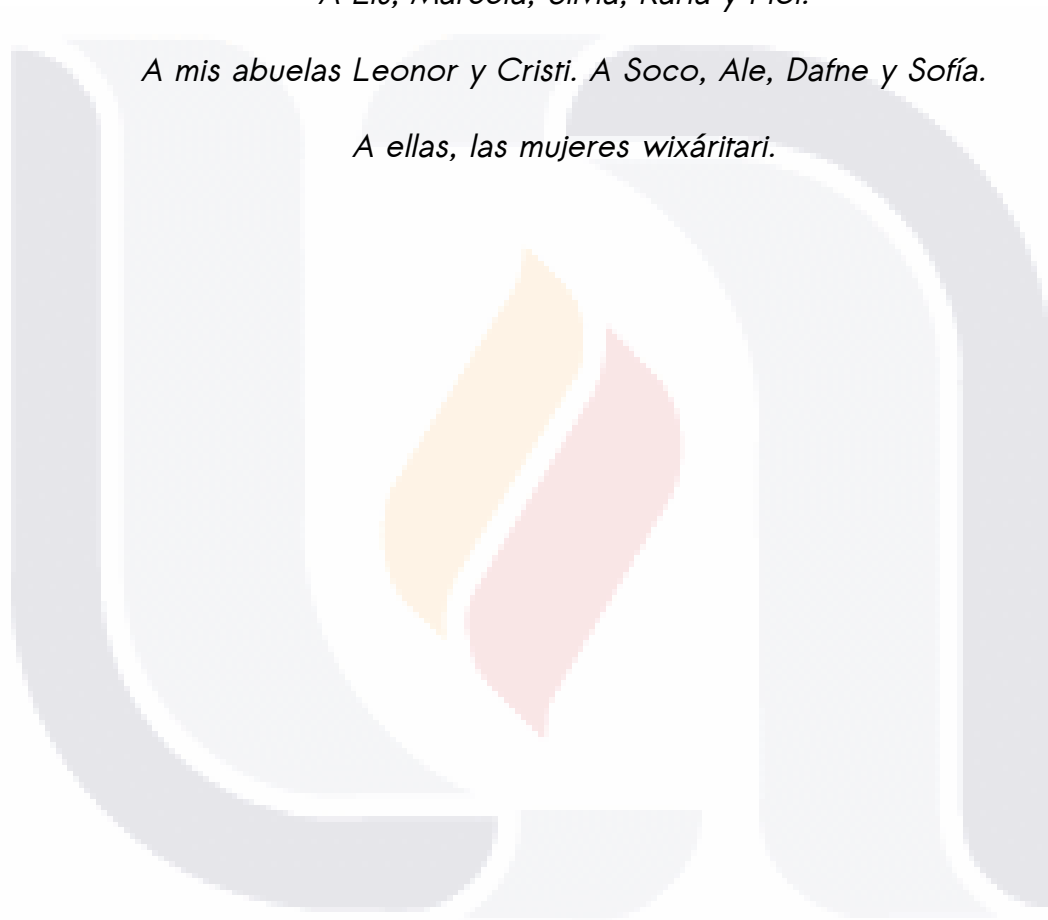
Dedicatorias

Esta investigación está dedicada a Hawiema, Tukarima y Dianna.

A Lis, Marcela, Silvia, Karla y Flor.

A mis abuelas Leonor y Cristi. A Soco, Ale, Dafne y Sofía.

A ellas, las mujeres wixáritari.



Índice General

Resumen.....5

Abstract.....6

Introducción.....7

Capítulo 1. La investigación: un camino de migración.....9

 1.1. La investigadora como extranjera.....9

 1.2. Huida y elección del camino.....15

 1.3. ¿Desde dónde inicia el camino? Conocimiento situado.....18

 1.4. Abandonar en el transcurso.....37

 1.5. El equipaje.....41

Capítulo 2. Encuentros desde la otra mirada.....61

 2.1. ¿Quiénes son las y los *wixáritari*? El mundo *wixárika* visto por otras y otros.
.....65

 2.2. Los primeros visitantes: Lumholtz, Zingg, Preuss, Benítez, *et. al.*.....69

 2.3. Distintas *nierikas*: Etnografías más recientes.....80

 2.4. Otros modos de mirar: El conocimiento elaborado por mujeres
investigadoras.....94

Capítulo 3. Tejiendo juntas: El espacio compartido en-diálogo.....130

 3.1. ¿Quiénes *estamos-siendo*?.....130

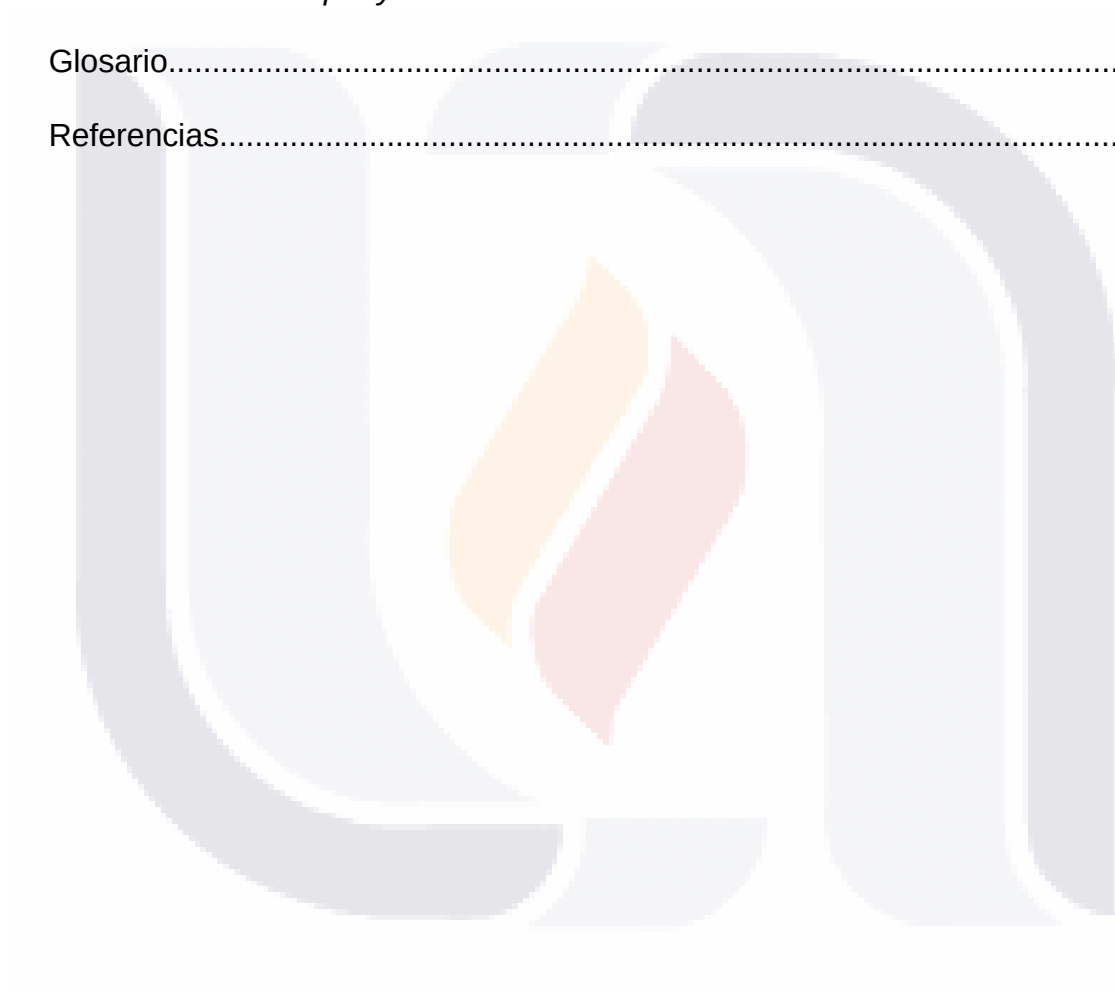
 3.2. Habitar el espacio: distintos orígenes, distintos lugares, distintos mundos.
.....144

 3.3. El *Yeyari*: las relaciones que se tejen.....160

 3.4. La migración: encuentros, exclusiones, violencias y resistencias.....176

Capítulo 4. Tejiendo juntas: Tiempo de re-existir.....203

4.1. Ser-con-otros y ser-para-otros.....	203
4.2. El maíz y el tiempo.....	217
4.3. Re-existiendo.....	230
Discusión de resultados.....	263
Conclusiones: <i>Pampariyutsi</i>	267
Glosario.....	271
Referencias.....	280



Índice de figuras

Figura 1: Hawiema (Paula) Carrillo. Fuente: Fotografía compartida por Hawiema.
141

Figura 2: Marina (Tukarima) Carrillo Díaz. Fuente: Fotografía compartida por
 Tukarima.....142

Figura 3: Dianna Montoya Eligio. Fuente: Fotografía compartida por Dianna.....143

Figura 4: Geografía Sagrada *Wixárika*.....144

Figura 5: La cultura *wixárika*. Fuente: *Facebook* Nación *Wixárika*. Publicado 23 de
 octubre de 2021.....148

Figura 6: Celebración de la Fiesta del tambor en Mesa de Huanacastle, La Yesca.
 Fuente: *Facebook* Nación *Wixárika*. Publicado 10 de Octubre de 2021.....155

Figura 7: Fiesta del Tambor en *Tateikie*, San Andrés Cohamiata. Fuente: Foto
 proporcionada por Hawiema.....157

Figura 8: Fiesta del Tambor. Fuente: *Facebook*.....157

Figura 9: Marina (Tukarima) durante la marcha del 8M. Fuente: *Facebook*.....184

Figura 10: Hawiema en la rehabilitación del vivero del Bachillerato Intercultural.
 Fuente: Liliana Riva Palacio, *Facebook*.....189

Figura 11: Dianna Montoya durante la Campaña electoral. Fuente: *Facebook*....189

Figura 12: Jícara ritual. Fuente: *Facebook*.....208

Figura 13: Jicateras. Cocina del Centro Ceremonial de Santa Gertrudis *Yukuite*,
Wautia. San Sebastian Teponahuaxtlán. Fuente: *Facebook*.....214

Figura 14: Semillas de maíz de los 5 colores, en manos de mujeres *wixáritari*.
 Fuente: Facebook La Sierra del Nayar.....222

Figura 15: Modelo de recursividad del tiempo. Al lado se muestra el movimiento.
 Fuente: Elaboración propia.....223

Figura 16: Dibujo metáfora mujer *wixárika*. Fuente: elaboración de Dianna.....243

Figura 17: Dibujo metáfora mujer *wixárika*. Fuente: elaboración de Hawiema.....244

Figura 18: Dibujo metáfora mujer *wixárika*. Fuente: elaboración de Tukarima.....245

Figura 19: Imagen del documental "Bordado *Wixárika*". Fuente: *Facebook*, Cultura Jalisco.....249

Figura 20: Jícara ritual. Fuente: *Facebook*.....251

Figura 21: Mujeres moliendo durante ceremonia. Fuente: Foto publicada en *Facebook*, Orgullo *Wixárika*.....252

Figura 22: *Tejuino*. Fuente: *Facebook*.....253

Figura 23: Mujer *wixárika* cocinando. Fuente: *Facebook*, Gente Nayarit.....253

Figura 24: Hawiema portando su vestimenta tradicional. Fuente: *Facebook* personal.....255

Figura 25: Dianna Montoya. Fuente: Revista CRUCE, ITESO.....257

Figura 26: Marina Carrillo (Tukarima). Fuente: *Facebook* personal.....257

Figura 27: Libro *Taniuki*, colaboración de Marina Carrillo (Tukarima). Fuente: *Facebook*, Voces del Gran Nayar.....260

Resumen

En la presente investigación se propone recorrer las experiencias de tres mujeres *wixáritari* que salieron de sus contextos familiares y comunitarios para realizar estudios en la ciudad y que hoy viven en distintos lugares, con el fin de explorar, identificar y narrar a través de dos metáforas: la investigación como migración y las voces de las participantes como tejido; aquellos modos de re-existir que surgen a partir del encuentro con la otra cultura y de las diversas relaciones que ellas van construyendo, desde la familia de origen, con sus parejas, con 'el costumbre', con sus ancestros, con sus comunidades, así como entre su cultura de origen y la cultura occidental. Estos modos de re-existir se van develando a partir de las rupturas, tensiones, negociaciones y relaciones que se construyen, y se manifiestan también a través de algunos dispositivos como: la relación entre el tiempo y el maíz, la vestimenta, el bordado y el tejido, la preparación de los alimentos y el *tejuino*, la realización de jícaras rituales y el fortalecimiento de la lengua *wixárika*, a partir de los cuales las mujeres participantes viven y transmiten sus conocimientos ancestrales, incorporan en sus identidades ambas formas de 'estar-siendo' en el mundo y afirman su cultura.

Palabras clave: mujeres *wixáritari*, migración, modos de re-existir, narratividad, sabiduría.

Abstract

In this research, it is proposed to go through the experiences of three wixáritari women who left their family and community contexts for moving to study in the city and who today live in different places; in order to explore, identify and narrate through two metaphors: research as migration and the voices of the participants as weave; those ways of re-existing that arise from the encounter with the other culture and also from the various relationships that they are building from the family of origin, with their husbands, with 'the custom', with their ancestors, with their communities, as well as between their culture of origin and Western culture. This ways of re-existing are revealed from the ruptures, tensions, negotiations and relationships that are built and are also manifested through some devices such as: the relation between time and corn, clothing, embroidery and weaving, the preparation of food and tejuino, the making of ritual jicaras and the strengthening of the Wixárika language, from which these women live and transmit their ancestral knowledge, incorporate into their identities both forms of 'be-being' in the world and affirm their culture.

Keywords: wixáritari women, migration, ways of re-existing, narrative, wisdom.

Introducción

Esta investigación se propuso como un camino-retorno, llegó el momento de volver al inicio. Dos metáforas guían el texto: la metáfora de la migración y la metáfora del tejido, ambas metáforas fluyen a lo largo de la investigación y son tema recurrente, ya que fueron lugares de encuentro para el diálogo. Las mujeres que participan en la investigación principalmente son la participante-investigadora y sus interlocutoras: tres mujeres *wixáritari* que en sus vidas han experimentado la migración a la ciudad para realizar sus estudios; el encuentro con otra cultura y los efectos que esto produce, la discriminación, el racismo y, algunas veces desde la primera persona del singular y otras desde la primera persona del plural, han experimentado también distintos tipos de violencia y exclusión; estas mujeres que hoy habitan en distintos lugares y viven en diferentes contextos, han compartido sus vivencias y entretejidas en estas, también han compartido sus conocimientos y sus propias reflexiones, sus denuncias y sus luchas.

Hay en este camino otros encuentros: las voces de otras investigadoras y otros investigadores, los mitos y la sabiduría *wixárika*, las experiencias de otras mujeres que no participaron de forma directa, pero cuyas vivencias y reflexiones también salieron al paso durante el camino y, por último, los textos y videos que enriquecieron la experiencia de extranjería. El propósito de esta investigación es explorar, identificar y narrar los modos de re-existencia, es decir, los distintos modos de vivir, pensar, sentir y resistir que las mujeres *wixáritari* accionan para reafirmarse y revitalizar su cultura, a partir de los choques, las rupturas, las tensiones y también las redes que se tejen tanto en sus familias, en sus comunidades, entre culturas, así como en ellas mismas, por lo cual sus identidades se encuentran en un movimiento permanente, en un 'estar-siendo'.

Un gran número de investigaciones sobre la cultura *wixárika* se han centrado en las voces masculinas, de tal forma que en esta investigación se privilegian las voces de las mujeres, tanto las voces de las mujeres *wixáritari*, como las voces de las investigadoras, para encontrar algunos resquicios epistemológicos y tejer otras voces, otras miradas y otras experiencias del mundo, o más bien, de los mundos.

El primer capítulo, centrado en la metáfora de la migración y la extranjería, aborda el camino de la investigación desde un conocimiento situado y en tercera persona, la participante-investigadora se asume extranjera y da cuenta del camino que ha tenido que recorrer, expone y da cuenta de su propio lugar, del bagaje epistemológico, de los métodos y herramientas que permiten abordar el camino y de las ausencias y pliegues que hay en la investigación.

El segundo capítulo, es un recorrido amplio por todas aquellas miradas ajenas, etnografías e investigaciones que intentan develar quién es la otra, el otro: quiénes son los *wixáritari*, cómo viven, dónde viven, cuáles son sus costumbres, su cosmovisión, su lengua, la complejidad ritual, los conflictos territoriales, la migración, el arte que realizan. Distintas *nierikas*: los primeros escritos realizados por exploradores y antropólogos, las etnografías más recientes y los trabajos de investigación realizados por las investigadoras mujeres.

El tercer capítulo corresponde a la urdimbre, el tejido, a través de las voces de las mujeres *wixáritari* que participaron en la investigación se van recorriendo las distintas experiencias, los distintos modos de 'estar- siendo', de re-existir, las relaciones que se tejen y que las van conformando, tanto al interior de sus familias de origen, con el *Yei yari* y sus ancestros, en la comunidad, entre el tiempo y la siembra, así como las relaciones entre-culturales. Se exponen los conflictos, las tensiones y las nuevas formas que se tejen creativamente, resistiendo, con resiliencia, permitiéndoles re-afirmarse, re-existir, fortalecer y transmitir su cultura.

Capítulo 1. La investigación: un camino de migración

1.1. La investigadora como extranjera

Hay, en esta propuesta de camino que supone la investigación, ciertas coincidencias que se vuelven importantes, en primer lugar porque van suponiendo una guía, una pequeña luz en la oscuridad que algunas veces re-presenta el conocimiento, así como aquella esperanza por volver a la tierra de uno, al propio hogar, cuando se es extranjero, pero más importante aún, porque se han convertido en una atmósfera para este texto: las mujeres que han hecho posible esta investigación con la narración de sus experiencias de vida, en algún momento durante la adolescencia, fueron migrantes y todas ellas coinciden en considerar esa experiencia como un punto de quiebre en sus vidas. La otra participante, la investigadora, es desde los quince años también una migrante, una nómada que salió del hogar también buscando algo, aunque definitivamente las condiciones en que esas migraciones sucedieron no son las mismas y son incomparables, siempre queda una interrogación abierta ¿por qué migramos? Siempre es para buscar algo, para encontrar algo o porque las circunstancias en el territorio que habitamos nos expulsan con diferentes grados de violencia o carencias, ¿pero qué buscamos? Lo que se encuentra en el camino son justamente un cúmulo de experiencias: la compañía de otras personas, los encuentros inesperados, el asombro ante lo que nos es desconocido, la hospitalidad de algunas personas; pero también encontramos la nostalgia de la lengua, del hogar, de la familia y de los sabores de nuestra tierra; el vacío, la discriminación, la soledad, el rechazo y la vulnerabilidad propia del extranjero.

Estas experiencias pueden ser transpoladas al conocimiento, cuando se inicia una investigación o se aborda un nuevo conocimiento, se es siempre un extranjero, un migrante, un nómada, que debe poner todo lo que tiene en una

maleta, con el riesgo de perderlo todo en el camino, de ser vulnerable, de estar 'en falta' y con la esperanza de ir hallando lo que se necesita para sobrevivir en el trayecto, con la esperanza de ser acogido. En este convulso planeta que habitamos, vemos a cada vez más personas y pueblos enteros en migración por distintas causas: territorios en guerra, ocupados, en disputa; pueblos con carencias, sin oportunidades, saqueados o sin las condiciones mínimas para subsistir; hábitats expoliados, contaminados y con bienes naturales comunes agotados. Ante realidades como estas, abandonar el propio hogar es la única solución posible, aun cuando se camine sin certezas, sin papeles, sin maletas y solo con la esperanza de encontrar un sitio donde habitar, donde ser acogido; cargando la única patria posible: la lengua materna, como plantea Jacques Derrida, cuando afirma:

la lengua materna no es sólo el propio-hogar que resiste, la *ipséité* del sí mismo que oponemos como una fuerza de resistencia, como una contra-fuerza a esas dislocaciones. La lengua resiste a todas las movilidades *porque* se desplaza conmigo. Es la cosa menos inamovible, el propio cuerpo más móvil que sigue siendo la condición estable, pero transportable, de todas las movilidades¹.

Llega el momento de aclarar algunas cuestiones relevantes en esta investigación. La primera es que, a pesar de que la mayoría de las personas conocen a los miembros de la nación *wixárika* como 'huicholes', en esta investigación se decide, como una postura no solo teórica, sino también política, no llamarles de ese modo, pues no es posible pretender una investigación horizontal sin asumir que el otro 'se nombre', justamente desde su lengua y bajo 'la propia mirada'. Al preguntar a las participantes si les gustaba ese apelativo o si era correcto o incorrecto llamarles así, ellas respondieron que no se reconocen en el término 'huichol' o

1 Jacques Derrida and Anne Dufourmantelle, *La Hospitalidad*, 1a. ed. (Buenos Aires: De la Flor, 2000), 93.

'huichola', incluso que lo siente como un apelativo despectivo, además ellas afirman que el pueblo *wixárika* ha emprendido una lucha porque se les nombre correctamente; por lo tanto, la investigadora asume que es una categoría impuesta y, como tal, no puede ser reproducida en esta investigación, haciendo también la denuncia que merece la injusticia del término.

Fíjate que... Es que es la forma de cómo te lo dicen, o sea, cómo te miran, cómo se expresan cuando te dicen: "¡ah!, es que es una huichola". Entonces es muy despectivo, es muy atacante para nosotros y ya finalmente, nosotros concluimos de que, pues se le tiene que enseñar también, re-educar al que no es indígena y decirle pues que no nos gusta que nos digan huicholes, ¿verdad? *Wixárika*, que es nuestro nombre y que así nos deben de llamar y les hemos enseñado y se han enseñado, hasta ahorita, hasta la fecha. Sí, sí, tiene que cambiar porque pues nosotros toda la vida hemos escuchado: "¡ay! Que los huicholitos esto y las huicholas aquello". Siempre minorizándonos, siempre despectivamente: "que pareces una huicholita", o sea, diciéndonos que somos como feos, como... Lo peor. Siempre traíamos como esa parte aquí y pues no nos gusta, pues, ¿verdad? Como en los años nos han llamado y no nos agrada y yo creo que todo mundo, ¿ve'a?, tanto de Jalisco, de Nayarit, estamos en la misma sintonía, porque la otra parte que no es indígena, nos ha denigrado por ese lado, con esa palabra, nos ha hecho como ellos han querido y todavía, todavía en la fecha, entonces es un sentir, es un sentir de discriminación de, este... Nos duele, pues nos duele todo lo que ha pasado y nos está pasando.²

Como que al principio, bueno, cuando no sabíamos lo que significaba, como que era todo normal, ¿no? No nos hacía sentir nada, pero ya cuando la gente supo lo que significaba esa palabra y también a otros, a otras les pusieron nombres en la conquista y pues los mismos

2 Marina Carrillo (Tukarima), entrevista, 2021.

antropólogos han ahí plasmado su significado y eso fue lo que no, no nos gustó, ya no, tratamos de no usar esa palabra 'huichol', porque según sé significa... Pues no tiene significado bonito, ¿no? Y hemos sabido de que acá, a otros vecinos, se les dice tepehuanos pero en realidad pues no, ellos no se autonombran así, y hemos sabido de los coras y ahorita, pues ellos se dicen pues, por otra palabra, entonces sucedió todo eso con todas las culturas de México, creo.³

En sí, la palabra es *wixárika*, pues en singular, y en plural pues ya sería *wixáritari* [...] Pero sí, la forma de como la gente nos identifica, ¿no? Siempre hemos dicho nosotros, como pertenecientes a pueblos originarios, bueno, nuestro derecho máximo, por ejemplo, ya colectivamente, pues es el derecho a la identidad, ¿no? Y justamente, pues bueno, de cómo te identificas y eso implica, pues la vestimenta, los usos y costumbres, las tradiciones que llevas, pero también el nombre propio, ¿no?, por ejemplo, eh... Pues *wixárika* ya es un nombre propio de quienes pertenecen al pueblo, es una forma de identificar también a este pueblo y en sí significa, pues bueno, una... Porque, por ejemplo, nada más para contextualizar un poco, había el tema de que nos nombraban y que así está señalado, por ejemplo, en varias investigaciones, como Huicholes, ¿no? Y que ahorita se está luchando justamente por ese derecho a la identidad, de que nos llamen como *wixáritari*, como *wixárika* o *wixáritari*, pueblo *wixárika*, pero también *wixáritari*, ¿no?, en plural. Tal cual es la cultura *wixárika*, pero también ya al momento de mencionar, por ejemplo, a una persona, pues es *wixárika* y si son varios pues *wixáritari*. Es algo que nos identifica, es un nombre propio ya y que se da, ¿no?, y que a veces, por el desconocimiento justamente, pues de cómo se nos nombra, ¿no? Y los huicholes pues viene de eso, 'huichol', al momento de no saber pronunciar, por ejemplo, es algo, un nombre que se nos asignó pues erróneamente, ¿no?, al no poder decir *wixáritari*, pues que a veces no pronuncian bien, 'huichalitali', y pues de ahí, de 'huicholes', ¿no? Y así se quedó, incluso la mayoría lo conoce más como huicholes, que como *wixárika*, pueblo *wixárika*.⁴

3 Hawiema Carrillo (Paula), entrevista, 2021.

4 Dianna Montoya, entrevista, 2021.

Resulta imprescindible subrayar la mención que se hace acerca de la necesidad y urgencia de ‘re-educar’[-nos], con el fin de abandonar las prácticas académicas y sociales que estigmatizan y discriminan a integrantes de comunidades diferentes a la comunidad hegemónica (mestiza) que habita en el territorio nacional, así como la importancia y el valor, sobre todo en la academia, de esforzarse por garantizar el derecho de aquellos y aquellas que participan en una investigación a auto-nombrarse y definirse ‘desde la propia mirada’, que incluso, como se menciona en otro de los extractos de las entrevistas, es un derecho: el derecho a la identidad que ellas y ellos tienen como pueblo. Cabe aquí hacer una mención y una crítica: la mayor parte de la bibliografía consultada y analizada, que corresponde al estudio de la cultura *wixárika*, tiene en su título la palabra ‘huichol’ o ‘huichola’ para referirse a ellas y ellos.

La segunda cuestión es enunciar que el diálogo se estableció en español, con muy poca incorporación de la lengua *wixárika*, salvo por algunos términos que la investigadora fue aprendiendo en el transcurso, esto coloca los saberes co-construidos en una falta, una carencia, una ausencia, afirmando que, definitivamente, hubiera sido mucho mejor establecer el diálogo en ambas lenguas: *wixárika* y español; sin embargo, ante la imposibilidad, al menos es necesario enunciar la escisión y la ausencia. Una tercera cuestión a considerar, es la virtualidad del contacto, debido principalmente a la pandemia por SARS-CoV-2 y los limitados tiempos de un posgrado, la única solución posible para iniciar el trabajo de campo sin demorar más tiempo y sobre todo, sin arriesgar a las participantes, fue establecer una búsqueda en medios digitales para identificar a algunas mujeres con las cuales poder entablar un diálogo, a través de entrevistas en profundidad mediadas por alguna plataforma virtual; por lo tanto, esta investigación es novedosa en el método, sobre todo tomando en consideración

que la mayoría de las investigaciones con comunidades originarias son etnografías o investigación-acción *in situ*; sin embargo, a pesar de la novedad del método, de las muchas interacciones que fue necesario poner en marcha para identificar, contactar e iniciar el diálogo y de la imaginación metodológica presente en este trabajo, también hay en el uso de herramientas digitales y dispositivos electrónicos, algunas carencias: la riqueza del contacto frente a frente, la incapacidad de observar el exterior y lo que rodea una conversación en toda su amplitud, además de la imposibilidad de aprender-haciendo con ellas, por ejemplo, aquellas actividades que son cotidianas: bordar, tejer, cocinar, tortear, cuidar la milpa, ir por agua, etc., es decir todo aquello que es parte de su día a día, lo cual permite transformar las relaciones a un nivel más íntimo y de mayor confianza; sin embargo, ante circunstancias como las que enfrentamos durante la pandemia, fue necesario poner en marcha nuevas formas de establecer contacto y distintas maneras de hacer investigación.

Palabra nómada,
la estela del eco de mi voz
ramifica el origen de un canto
como un refugio vertebrado
de cuerpos luminosos.

1.2. Huida y elección del camino.

Escuchar los mitos. Salir de la metafísica para entrar en la etnografía es, según Lévi-Strauss, una huida saludable. A decir del antropólogo francés, se sale de ese espacio sofocante en que a veces se convierten las especulaciones filosóficas para acceder al espacio abierto: al diálogo con los otros hombres. La etnografía: una filosofía al aire libre. Alejamiento del reino del concepto; acercamiento a la sociedad indígena ⁵.

El deseo de conocer la cultura *wixárika* llevó esta investigación por lugares y rincones insospechados. Inició como un intento de penetrar en el mundo, o más bien, los mundos, de una cosmovisión que es al mismo tiempo ofrenda, religión, arte, filosofía, vida y complejidad, con la inocente intención de abrir las puertas a una hospitalidad epistemológica pero, como sucede en muchas otras investigaciones, la estudiante que propuso el tema de investigación no tenía idea de la profundidad y la inestabilidad de estos saberes, de tal forma que, la que esperaba ser hospitalaria, termino siendo la extranjera recibiendo hospitalidad, el 'estar-en-cuestión'⁶ tal como Derrida profetizaba en los textos abordados como un acercamiento al tema de investigación:

La pregunta del extranjero es una pregunta *del* extranjero, una pregunta venida del extranjero, y una pregunta al extranjero, dirigida al extranjero. Como si el extranjero fuese ante todo *aquel que* plantea la primera pregunta o *aquel a quien* uno dirige la primera

5 Sergio Espinosa Proa, Nelson Guzmán Robledo, and Leobardo Villegas Mariscal, *La Selva y El Concepto. Estudios de Filosofía y Antropología* (Zacatecas, México: Taberna Librería Editores, 2019), 103.

6 Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de Acogida* (Madrid: Editorial Trotta, 1998), 79.

pregunta. Como si el extranjero fuese el ser-en-cuestión [...] pero también aquel que, al plantear la primera pregunta me pone en duda⁷.

¿Qué hace una estudiante de filosofía intentando hacer antropología? Quizás la pregunta, que Lévi-Strauss hace a modo de título en el texto *Tristes trópicos*, refiriéndose a la etnografía y que Olavarría reproduce en su primer capítulo que contiene las notas biográficas del autor, a saber: “Cómo se llega a ser etnógrafo”⁸; es una pregunta fundamental para quien escribe este texto. Quizás porque es importante saber cómo se logra eso, llegar a ser etnógrafo cuando es un aprendizaje que se da con la experiencia, más que con los libros; pero sobre todo, porque implica una variación en el contexto de la formación profesional de la investigadora, pocos filósofos se dedican a la antropología o a la etnografía, pues efectivamente, como afirma Lévi-Strauss, es una huida, y como afirma Leobardo Villegas, es una huida del ‘concepto’ para acceder al espacio abierto del diálogo, pero también es una huida que, para quienes nos situamos en América, implica un necesario encuentro: el encuentro *de y con* quienes se sumergen en el pensamiento de la propia casa, el lugar-propio [*chez-soi*] en palabras de Derrida, la filosofía *de y en* los territorios de *Abya-Yala*⁹, el encuentro con aquello que nosotros somos, así como ya lo vislumbraba Luis Villoro:

América se ve como una realidad desgarrada en la que se enfrentan sus elementos de alteridad y, solo en su escisión, puede el mestizo hallarse a sí mismo, solo en la alteridad encuentra la vía del conocimiento de sí. Vía que consiste en el encuentro de una realidad que posea dos características paradójicas; que sea lo externo y distinto de él y que, al propio tiempo, en cierta forma lo refleje¹⁰.

7 Derrida and Dufourmantelle, *op. cit.*, p. 11.

8 María Eugenia Olavarría, *Lévi-Strauss* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2012).

9 *Abya Yala* es un término del pueblo Kuna para designar el territorio que comprende el continente Americano.

10 Luis Villoro, *Ensayos Sobre Indigenismo*, 1a. ed. (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2017), 103.

Aunque, como se analizará más adelante, los conceptos de 'indígena' y 'mestizo', no son categorías inocentes, por lo tanto, deben ser también problematizadas en el contexto actual y bajo la propia mirada de las participantes en la investigación y en relación con otras voces, como la de Yásnaya Elena Aguilar Gil, lingüista mixe.

Afirma Lévi-Strauss que la etnografía, como la música o las matemáticas, “constituye una de esas raras vocaciones auténticas. Uno puede descubrirla en sí mismo, aunque no se la hayan enseñado”,¹¹ el planteamiento es sorprendente, aunque efectivamente puede ser así. Los temas de investigación que escogemos, en muchas ocasiones nos cuestionan desde adentro, por eso los elegimos; esta investigación no es únicamente el resultado de un encuentro fortuito con un tema, sino aquel deseo que desde hace tiempo roía en la mente de una estudiante y la necesidad de hacerlo realidad: conocer la cosmovisión de los pueblos originarios y estar en contacto con ellas y ellos, intentando también re-conocerse en estos saberes, pero no con esa obstinada pretensión de poseer el conocimiento, sino como afirma Silvana Rabinovich, dejándonos abrazar por la lengua del otro, cerrando los ojos y escuchando con atención, comprendiendo sin la impudicia de ambicionar saber a toda costa, dejando la pretensión de dominar.¹²

El objetivo de la investigación es relatar los modos de re-existencia, es decir, los distintos modos de vivir, pensar, sentir y resistir de las mujeres *wixáritari* en contextos de migración y adaptación a la vida en la ciudad y regreso a la comunidad, así como analizar las formas en que la categoría de 'identidad' atraviesa sus vivencias. Cabe resaltar que el problema filosófico de la identidad y el cambio subyacen en esta investigación y serán abordados desde distintas perspectivas, pues en el desarrollo de la misma, la investigadora parte de la premisa de que no existe una identidad única, constante e invariable, y en el

11 Lévi-Strauss 1970, citado en María Eugenia Olavarría, *Lévi-Strauss* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2012), 17.

12 Rabinovich en Yásnaya Elena Aguilar Gil, “México. El Agua y La Palabra México y Sus Muchos Nombres Ocultos. Nota Preliminar de Silvana Rabinovich,” *Interpretatio. Revista de Hermenéutica* 4, no. 2 (September 10, 2019): 78–79, <https://doi.org/10.19130/irh.4.2.2019.190>.

devenir de la investigación ha encontrado evidencia acerca de que el concepto de 'identidad *wixárika*' es en realidad algo inestable, conflictivo, mutable y, en muchas ocasiones, hasta variable y múltiple. También es importante señalar que algunos objetivos específicos han sido: conocer las experiencias vitales de algunas mujeres *wixáritari* que desempeñan algún liderazgo en sus comunidades o dentro de sus entornos familiares y sociales; describir cuáles son los principales obstáculos y retos que han experimentado al vivir en la ciudad, así como al regresar a sus comunidades y a sus contextos familiares; identificar qué adversidades enfrentan, cómo se han adaptado a otras formas de vida, otra cultura y otra lengua y qué modos de re-existencia adoptan a partir de estas experiencias; analizar de qué forma su cultura influye en estos cambios y adaptaciones y, por último, relatar cuáles son sus experiencias, expectativas, logros y visiones del mundo (de los mundos).

Es imprescindible destacar que el transcurso de esta investigación es visto como un camino que transita por la vía de la recursividad y el tránsito, estos conceptos se explicarán más adelante, a partir de los propios hallazgos acerca de la relación entre siembra de *coamil*, las mujeres, la etnogénesis, la cultura y el tiempo; por lo tanto, el texto dará cuenta también del proceso de investigación, en una urdimbre de voces, que intentará tejer una polifonía: las voces de las mujeres *wixáritari* entrevistadas, las imágenes compartidas por ellas y que 'nos hablan' desde su mirada, las voces observadas en la interacción en redes digitales, las voces de las y los investigadores que han escrito acerca de la cultura *wixárika*, los propios mitos que fueron conservados mediante la transmisión oral y que han sido recuperados por algunos antropólogos o por los mismos *wixáritari* y la voz, en tercera persona, de la propia investigadora.

1.3. ¿Desde dónde inicia el camino? Conocimiento situado.

Hay una crítica que el feminismo ha abordado, epistemológicamente de manera

teórica y combatido, de distintas maneras: desde la metodología, desde el activismo, mediante políticas públicas, y, por supuesto también desde la reflexión y producción de saberes, y es el hecho de que las voces, las historias, las preocupaciones, las visiones y los pensamientos de las mujeres por siglos han sido obviados, pasados por alto, reducidos e invisibilizados, representando el conocimiento, la experiencia y la realidad construidos por, para y desde las voces masculinas¹³. La narratividad, que permite rescatar las experiencias vitales, devuelve esta posibilidad de hacer una investigación moviendo el foco de atención para poner sobre la mesa las otras realidades, los otros mundos, las otras voces y visiones: las de las mujeres. Haciendo eco de las palabras de Svetlana-Aleksiévich: “Escribo y recojo la cotidianidad de los sentimientos, los pensamientos y las palabras. Intento captar la vida cotidiana del alma. La vida de lo ordinario en unas gentes corrientes. Aquí, en cambio, todo es extraordinario”¹⁴.

Esta investigación no se queda en ese punto pues se comprende que limitarse a estudiar las experiencias de las mujeres podría terminar esencializando la categoría ‘mujer’, se recuperan entonces las experiencias de las mujeres desde distintas aristas: es una investigación situada, en la cual la investigadora se asume como una voz más del tejido y no únicamente revela honestamente la posición desde la que se encuentra situada epistemológica, física, social y culturalmente, sino que genera otra voz en tercera persona, formando parte del diálogo; es una investigación centrada en la escucha activa de la experiencia de algunas mujeres, que además son mujeres que forman parte de un grupo minorizado: los pueblos originarios, no apostando por un análisis de la discriminación mediante una lógica sumatoria, sino considerando la interseccionalidad de exclusiones sociales que una misma persona puede afrontar; se retoman algunas reflexiones, investigaciones y etnografías realizadas por antropólogas y científicas sociales

13 Sandra Harding, *Feminism and Methodology* (United States of America: Indiana University Press, 1987).

14 Svetlana Alexievich, *Voces de Chernóbil. Crónica Del Futuro*, ed. Titivillus, Edición di, 1997, 34.

también mujeres, haciendo resonar una polifonía de voces en el transcurso de la investigación; se suman además las reflexiones, cuestionamientos y problematizaciones realizadas desde la academia y el activismo por parte de mujeres filósofas, antropólogas, lingüistas, para sacudir las formas de hacer ciencia, las prácticas académicas y los propios conceptos que se van naturalizando en el devenir del pensamiento y la realidad social. Por último, pero no menos importante, se pretende enunciar aquellos conceptos y reflexiones que fueron produciéndose durante las entrevistas, elaborados por las propias participantes y únicamente re-elaborados por la investigadora para darles estructura, pero subrayando la impronta filosófica de estos senti-pensares que son propios de ellas, las mujeres que participan en las entrevistas, al tiempo de ir intercalando algunos mitos que son parte fundamental de la cosmovisión *wixárika*, como explica Lourdes C. Pacheco, evidenciar las diferencias es indispensable para comprender, lo cual solo sucede a partir de la construcción de 'saberes-conocimiento como prácticas':

La comprensión obtiene sustento en la manera de ver que se completa en el otro. No lo anula ni lo objetiviza, sino que lo asume desde una situación relacional de *estar siendo* en colectividades históricas y situadas. La comprensión es una experiencia de solidaridad, [...] al ser un encuentro crítico, reconoce las heterogeneidades y las asimetrías. La solidaridad presupone la alteridad y la diferencia. Sólo reconociendo las diferencias puede entablarse un verdadero diálogo. [...] Sin disimetrías es imposible avanzar en el diálogo y en la construcción de futuros epistémicos¹⁵.

Partiendo de esas epistemologías situadas, es necesario también que la participante-investigadora explicita antes de comenzar el camino, su posición de enunciación, pues como expresa Donna Haraway: "la objetividad feminista

15 Lourdes C. Pacheco Ladrón de Guevara, "El Sexo de La Ciencia," *Espiral* (México: Universidad Autónoma de Nayarit. Juan Pablos Editor, 2010).

significa, sencillamente *conocimientos situados*¹⁶, como una ‘encarnación particular y específica’, porque como reafirma más adelante “solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva”¹⁷. A riesgo de ser poco original, se tomarán las primeras líneas de la introducción “The way things are said” del texto *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*, escrito por Jeanne Favret-Saada: “*Take an ethnographer: she has chosen to investigate contemporary witch-craft in the Bocage of Western France*”¹⁸, para justificar el uso de la voz de la participante-investigadora en tercera persona para enunciar su posición geográfica, cultural, social y epistemológica, así como su participación como parte del diálogo en este camino: Tomemos a una estudiante de maestría que creció en un pueblo situado en el Estado de Puebla, a aproximadamente una hora de la capital, que migró a la ciudad de Puebla para continuar sus estudios, que una vez estudiando la licenciatura en Derecho tuvo que abandonar porque estaba embarazada. Que ha formado una familia y es madre de dos mujeres. Que trabajó por aproximadamente 13 años en el servicio público y la política en un partido de derecha, que después estudió psicología para después volver a abandonar sus estudios para migrar a la ciudad de Aguascalientes, siguiendo a su pareja, quien estudió ciencias exactas y con quien dicha estudiante aprendió de esos artilugios. Que encontrándose en territorio nuevo decidió poner fin a sus nexos políticos y cuestionarse esas bases, que se re-encontró con la literatura, la poesía y el arte, después con la filosofía, que estudió una licenciatura en línea en una Universidad de Chihuahua, que se especializó en ética ambiental y una vez concluidos esos estudios decide emprender una investigación *con* miembros de la cultura *wixárika*, que también viven como migrantes en Aguascalientes. Una vez iniciada la investigación la sorprende una pandemia, que la hace volver a estudiar de forma

16 Donna Haraway, *Ciencia, Cyborgs y Mujeres* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1991), 324.

17 *Ibidem*, p. 326

18 Jeanne Favret-Saada, *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage* (New York: Cambridge University, 1980), 3.

virtual y después, nuevamente, una migración a Europa, enfrentándose a un nuevo territorio, una nueva cultura y una nueva lengua. Como es posible apreciar, se trata de una mujer mestiza, hablante de español, que creció y vivió en un país del llamado “Tercer mundo”, que conoce de la vida en provincia, aunque desconoce la vida en la sierra; que fue formada con una epistemología principalmente occidental, incluso católica al inicio, eurocéntrica y helenocéntrica, pero que fue deconstruyéndose en las intersecciones con influencias de los sentipensares marxistas, constructivistas, sistémicos, latinoamericanos y feministas, así como con la ética de la alteridad y la hospitalidad, la deconstrucción, el giro decolonial y algunos otros saberes. Dos aspectos importantes que es necesario resaltar: por distintas circunstancias, ha mantenido amistad con mujeres de pueblos originarios y, por último, se asume una mujer errante:

Yo
la errante
soy la fugitiva de mis versos

En este texto no se hablará en ningún momento de ‘objeto de estudio’, si bien, es un concepto al cual se recurre normalmente en la academia para determinar aquello que se investiga, la necesaria referencia a la -ya muy cuestionada- ‘objetividad’ y en consecuencia a ‘la objetivación’ tanto del conocimiento, como de los participantes en la investigación, hace necesaria e impostergable la discusión del término, al menos en lo que a esta investigación se refiere. Además, es importante subrayar que, debido a que lo más importante durante el proceso de investigación es atender a las improntas que devienen del proceso de diálogo y co-creación: desde la necesaria reflexividad de quien se asume como ‘la investigadora’, hasta la narración de experiencias vitales de las participantes; ambas subjetividades (y algunas otras) forman parte tanto del proceso, como de los resultados, en su carácter de interlocutoras en un diálogo, que se contrapone

a las mono-lógicas habituales en la academia; por lo tanto, la postura epistemológica será planteada dentro del proceso de reflexividad, es decir, enunciará aquellas posturas epistemológicas desde donde parte una de las interlocutoras: la investigadora, pero no se agotará sino hasta que la investigación concluya, considerando un movimiento que se espera natural, pero también necesario para no ‘contaminar’ la investigación con categorías inamovibles, y por lo tanto, inertes, tomando en cuenta la plasticidad, complejidad e inestabilidad de la cosmovisión *Wixárika*, como lo expone Mariana Fresán, “la cosmovisión *wixárika* es transformista y parece querer traspasar las barreras de lo ordinario [pues atiende a una] realidad movediza, caracterizada por la constante transformación de la vida y los encuentros”¹⁹. Es así que, lo primero que la investigadora aprendió en el transcurso de esta investigación, es que no puede intentar ‘explicar’ nada relacionado con la cultura *wixárika* desde una base epistemológica y metodológica que se pretenda sólida, fija, invariable, lo que es más, ni siquiera será posible ‘explicar’ ninguna cosa, lo más que podrá intentar es ‘comprender’, “describir” y, siendo muy osada, ‘traducir’ algunas de las múltiples realidades que cobran vida en la cultura *wixárika*, a partir de las experiencias vitales de algunas mujeres *wixáritari*, así como sus modos de re-existencia. Y digo ‘traducir’ en un sentido Levinasiano y con huellas del pensamiento de Rosenzweig, que a su vez son retomadas por Silvana Rabinovich: como habla que proviene *de la otra orilla*.

Quien habla, traduce su pensamiento a eso que espera sea comprendido por otro, y por cierto no otro genérico y virtual, sino ese otro bien definido, el que tiene ante sí y cuyos ojos se abrirán o cerrarán según el caso. Quien oye, traduce palabras que suenan en su oído, en su intelecto, o dicho concretamente: en el lenguaje de su boca. Cada uno tiene su propio idioma. O más bien, si todo hablar no fuera ya dialógico, si hubiera en verdad un hablar monológico (como al que se creen con derecho los lógicos, esos monológicos en

¹⁹ Mariana Fresán, *Susurros de La Montaña. Antropología de La Experiencia*, ed. Samsara Editorial (México, 2016), 14.

potencia), cada uno tendría su propio idioma²⁰.

Las posturas epistemológicas base, desde las cuales partió la participante-investigadora, como una más de las interlocutoras en el proceso de investigación, han sido: la ética de la alteridad, de Emmanuel Levinas²¹, propuesta que posiciona a la ética como *prima philosophia* y que considera a la otredad como infinito, es decir, aquel o aquella que me desborda, que no puede ser simplemente conocido o abstraído hacia la Totalidad del Yo, pues es inconmensurable. Esta postura manifiesta ya de por sí, una notable particularidad: la imposibilidad de acercarse al conocimiento del otro vaciándole de sí porque la única forma en que es posible relacionarse con la alteridad es a través del ‘rostro’, mediante el encuentro cara a cara, concepto que introduce la importancia del lenguaje en la relación yo-otro y que se magnifica en la comprensión de la vulnerabilidad del otro (y la propia). De tal forma que, si se pretende ‘apresarle’ en categorías, englobarlo en un conocimiento objetivo que pretenda poseerlo, este se escapa en su infinitud, se desborda y entonces, la única relación posible, ese cara a cara, únicamente puede manifestarse como ‘responsabilidad por el otro’, como ‘acogida’, ante la vulnerabilidad que se manifiesta, en última instancia, como extinción y muerte.

A esta postura planteada por Emmanuel Levinas, le siguen otras que van más allá pero que están relacionadas. Entre ellas, la investigadora se acercó al concepto de ‘hospitalidad’, planteado por Jacques Derrida. Filósofo conocido y referenciado por la deconstrucción, análisis que se relaciona con el lenguaje. Derrida fue un interlocutor y crítico de Levinas, y este autor recupera una figura importante en la filosofía Levinasiana: el extranjero, por esa razón indaga acerca del problema de la hospitalidad, como forma de relación con la alteridad. “El Extranjero sacude el dogmatismo amenazante del *logos* paterno: el ser que es, y

20 Rosenzweig, 2007 citado en Silvana Rabinovich, “Vulner (h) Abilidades Cosmopolíticas : Polinizando a Levinas En América Latina,” *Motricidades* 4 (2020): 28.

21 Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito: Ensayo Sobre La Exterioridad, Hermeneia* ; 8, 6ta. ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002).

el no-ser que no es”²², refiere Derrida haciendo alusión a Parménides, padre del ser-uno y, por lo tanto, de la identidad, identificando también al extranjero con el no-ser, con el sofista, mencionado en Platón, como aquel que desafía la lógica de Parménides y que se supondría con derecho a la hospitalidad, una hospitalidad que, según Derrida solicita una pregunta: ¿cuál es tu nombre?, como deseo de identificar antes de ofrecer hospitalidad, entonces la pregunta es ¿se debe dar hospitalidad sin solicitar ese nombre, esa identidad?.

Todo este planteamiento remite justamente al hecho de que, cuando se acerca un extranjero, ese otro, paradójicamente, puede también generar un sentimiento de aversión, de querer sentirse soberano en la *ipseidad* y tener el poder de dejar entrar únicamente a quien se quiere. Lo anterior puede ser tan metafórico, como cuando hablamos del conocimiento en sí, o tan real y literal, como cuando hablamos de la vida cotidiana, de los movimientos migratorios, del racismo y las políticas de asilo. Lo cierto es que estas reflexiones sirven de base para acercarse a quienes generalmente son tratados como extranjeros (sus personas y sus conocimientos): todos aquellos que forman parte de grupos minorizados, sea por adscripción propia o ajena, y concretamente en esta investigación, de quienes forman parte de un pueblo originario: los *wixáritari*, y cabe aquí añadir otra cuestión porque forma parte de esos hilos conductores, ¿ellas y ellos se adscriben a la categoría ‘indígena’ o somos los otros quienes les asignamos esa categoría para marginarles?, para abordar esta reflexión se estudian también los textos de Federico Navarrete²³ y Yásnaya Elena Aguilar Gil²⁴.

22 Derrida and Dufourmantelle, *op. cit.*, p. 13.

23 Federico Navarrete, *México Racista. Una Denuncia* (México: Grijalvo, 2016).

24 Yásnaya E. Aguilar Gil, “Los Pueblos Indígenas No Somos La Raíz de México, Somos Su Negación Constante,” *El País*, 2019, https://elpais.com/cultura/2019/09/08/actualidad/1567970157_670834.html; Yásnaya Aguilar, “Ēets, Atom Algunos Apuntes Sobre La Identidad Indígena,” *Revista de la Universidad de México*, 2017, <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles-files/f20fc5ef-75e2-44d0-8d5b-a84b2a87b7e3>; Yásnaya Elena Aguilar Gil, “Nosotros Sin México: Naciones Indígenas y Autonomía,” in *El Futuro Es Hoy. Ideas Radicales Para México*, ed. Humberto Beck and Rafael Lemus (México: Biblioteca nueva, 2018), 137–58, <https://cultura.nexos.com.mx/?p=15878>; Yásnaya Elena Aguilar Gil, “Identidad y Pueblos Indígenas,” *Charla en línea* (México, n.d.); Yásnaya E. Aguilar Gil, “¿Parezco

Es importante señalar también que, en este proceso de investigación, el proceso de deconstrucción se hizo presente y se da cuenta de ello en las diversas modificaciones que se hicieron a la pregunta y objetivos del proyecto, de tal forma que lo que se puede afirmar en este momento es que, mientras se avanzaba en el camino de 'conocer', al mismo tiempo se des-andaba. La investigación se entenderá entonces como un camino-retorno, un camino que tiende a la recursividad, tal como ahora la investigadora entiende tanto la 'identidad', como la cultura *wixárika*, para ser más específica, aquello que podría llamarse 'identidad *wixárika*', como algo complejo, que tiende a la transformación y a la recursividad, por ser capaz de desplazarse espacial y temporalmente y aún así 'continuar-siendo'.

Otros hilos que conducen la investigación son el pensamiento decolonial y la epistemología feminista, por supuesto, ambos hilos forman parte de ese ejercicio de deconstrucción que la propia investigación y el curso de la maestría han generado en la participante-investigadora. Como se mencionó antes, Levinas pone énfasis en la alteridad pero, debido a sus propias circunstancias y sus experiencias sociales y políticas; su crítica a la ontología dominante y totalizadora -que es, sin lugar a dudas, una enorme aportación y que deja puertas abiertas para continuar abordándola desde otras alteridades-, no alcanza a contemplar que hay otros Otros, como señala Enrique Dussel en *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*:

Si Levinas, en tanto pensador judío, había podido encontrar en su experiencia existencial un punto de exterioridad para criticar al pensamiento europeo en su totalidad (en especial a Husserl, Heidegger y Hegel), sin embargo no había sufrido a Europa en totalidad y su punto de apoyo seguía siendo Europa misma²⁵.

Indígena? O La Elección de La Identidad," *El País*, June 14, 2020, https://elpais.com/opinion/2020-06-14/parezco-indigena-o-la-eleccion-de-la-identidad.html?fbclid=IwAR3l2_Ujzbz9_-C6dlTj_RIs9_-dA3a4NQG8MgQ_Pr36gaBCcPGw19hbgg44.

25 Enrique Dussel and Daniel E. Guillot, *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas* (Argentina: Editorial BONUM, 1975), 8.

El filósofo de Kaunas decidió dejar sus reflexiones en el campo de la ética, en cambio, Dussel las llevará al territorio de la filosofía política, para trascender hasta la epistemología. El pensamiento decolonial y la filosofía de la liberación surgen justamente para radicalizar la noción de exterioridad y abrir espacio a aquellas mujeres y hombres que están situados en el sur global y que han sido conquistados, y con ello, despojados de su ser-ahí. La modernidad, que algunos pensadores (europeos) sitúan fundada con el '*ego cogito*' cartesiano, es situada por E. Dussel mucho antes, con el '*ego conquiro*'²⁶, bajo ese dominio se fundan la colonialidad, el capitalismo y el eurocentrismo, que serán la base (y compañía permanente) del pensamiento moderno.

Dicho pensamiento moderno y su ciencia producirían una transformación técnica y social en la humanidad. Según analiza Boaventura de Sousa Santos²⁷, sus supuestos fundamentales son: la desconfianza en las evidencias de la experiencia inmediata, la separación entre naturaleza y ser humano, las separación entre sujeto y objeto de estudio y entre ciencias sociales y ciencias naturales, el dominio de la naturaleza y el utilitarismo, el rigor de la medición y la sistematización, la especialización y la pretensión de universalidad. Bajo esos cánones se pondrían en duda dos formas de conocimiento: el sentido común y los estudios humanísticos (historia, filosofía, literatura, teología, etc.), por no adscribirse a sus principios epistemológicos y a sus métodos, considerándose entonces como no científicos. Sin embargo, de las fisuras de ese paradigma totalizador surgiría un paradigma emergente: la posmodernidad, que pondría en duda los principios de la modernidad, pero que al ponerlos en duda tendría que presuponer la concepción mecanicista de la naturaleza, por esa razón, Boaventura la llama un 'modelo de transición' (más no una superación de la modernidad). Al

26 Edgardo Lander et al., "Breve Introducción Al Pensamiento Descolonial," *Ariel*, 2008, 1–21.

27 Boaventura De Sousa Santos, *Una Epistemología Del Sur*, ed. José Guadalupe Gandarilla Salgado (México: Siglo XXI, CLACSO, 2009), 21.

mismo tiempo, afirma Dussel²⁸, surgiría en América latina la transmodernidad, como un proyecto que desde la mirada epistémica mestiza se propone para trascender la modernidad²⁹, configurándose como una alternativa al modelo eurocéntrico de la posmodernidad.

La diferencia entre posmodernidad y transmodernidad apunta hacia la horizontalidad, la multiplicidad y diversidad de propuestas, la decolonialidad, la liberación y la crítica al eurocentrismo; puesto que el diálogo en el pensamiento occidental siempre ha sido mediado por relaciones de poder (epistémico y político); en el pensamiento decolonial y la filosofía de la liberación se plantea como necesario que cada cultura proponga las respuestas creativas que corresponden a su realidad, en diálogo con otras culturas pero sin imposiciones, nacionalismos o fundamentalismos, respetando y tomando en cuenta los conocimientos populares y tradicionales; es decir, los saberes y la cultura de los pueblos originarios y las demandas de otras alteridades invisibilizadas (mujeres, niños, afrodescendientes, personas LGBTI, etc.). Sin embargo, como afirma Grosfoguel:

Estos espacios exteriores no son puros ni absolutos. Ellos han sido producidos y afectados por la modernidad/colonialidad del sistema-mundo. Es desde la geopolítica y corpo-política del conocimiento de esta exterioridad o marginalidad relativa, desde donde emerge el pensamiento crítico fronterizo como una crítica de la modernidad hacia un mundo descolonizado transmoderno, pluriversal, de múltiples y diversos proyectos ético-políticos, en donde pueda existir una real comunicación y diálogo horizontal con igualdad entre los pueblos del mundo, más allá de las lógicas y prácticas de dominación y explotación del sistema-mundo.³⁰

28 Enrique Dussel, “El Giro Descolonizador,” Entrevista, 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=mI9F73wIMQE>.

29 Santiago Castro-Gómez and Ramón Grosfoguel, “El Giro Decolonial,” *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007).

30 *Ibidem*, p. 72.

Se requiere entonces una reflexión que comprometa nuestras propias estructuras, que cuestione nuestros saberes y nuestras certezas, porque como confirma Boaventura de Sousa: “Las condiciones epistémicas de nuestras preguntas están inscritas en el reverso de los conceptos que utilizamos para darles respuesta. Es necesario un esfuerzo de desencubrimiento conducido sobre el filo de una navaja entre la lucidez y la ininteligibilidad de las respuestas³¹.”

En este punto, una crítica que puede llevarse un paso más allá, es que el pensamiento decolonial se ha cimentado en filósofos y científicos sociales mestizos, hombres, muchos de ellos originarios de países del sur global, pero formados en el pensamiento occidental, de tal forma que sus propuestas como afirma Boaventura, ‘están inscritas en el reverso de los conceptos’ que ellos utilizan para buscar respuestas, de tal forma que es necesario problematizar esos conceptos y categorías, buscar los andamiajes que los fundamentan y además ir más allá, considerar que hay ‘otros mundos posibles’, que hay ‘conceptos nativos’ y otras formas de senti-pensar que pueden dar respuestas, pero también buscar aquello que las y los investigadores, académicos o activistas que son parte de algún pueblo originario, tienen que decirnos. Al respecto, puede entonces considerarse que los conocimientos de los pueblos originarios son más libres, están menos colonizados, aunque no hay que olvidar que también sus culturas sufrieron el embiste de la conquista y, por lo tanto, fueron presa del mestizaje, pero baste considerar la filosofía nosotrocéntrica del pueblo tojolabal, de la cual nos dio noticia política el zapatismo, y filosófica, Carlos Lenkersdorf; quienes respectivamente afirman que: “se manda obedeciendo”³² y “no escuchamos de la misma manera”³³. Resulta interesante el encuentro, ya que Silvana Rabinovich,

31 Boaventura De Sousa Santos, *Op. Cit.*, p. 20.

32 Ramón Grosfoguel, *Op. Cit.*, p. 75.

33 Carlos Lenkersdorf, *La Semántica Del Tojolabal y Su Cosmovisión* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2006), 11.

en su texto *Interpretaciones de la Heteronomía*, plantea que Levinas trasladó a segundo plano las metáforas ópticas relacionadas con el saber, por ejemplo: especulación, reflexión, idea, teoría; privilegiando la escucha (como llamado del otro) en cuyo encuentro intersubjetivo encontró la génesis de la filosofía³⁴. Estas 'otras formas' de escucha del otro y de encuentro con la realidad, que caracterizan a esta diversidad epistémica, son dialógicas y constituyen lo que Walter Mignolo llama un pluriversalismo, distinto del universalismo de la modernidad eurocéntrica.

'Un mundo donde quepan muchos mundos' es el lema del zapatismo, justamente en contraposición de un desarrollo filosófico que desconoce o invisibiliza otras formas de ser-en-el-mundo. El pensamiento decolonial, al cual se adscriben varios filósofos y científicos sociales de América, permite generar un nuevo paradigma, abriendo espacios de reflexión y dando lugar a discursividades otras y sentipensares otros, enfocándose en dos subjetividades: la indígena y la negra, traduciendo la relación entre exterioridad y totalidad (radicalizada por Dussel), mediante el concepto de la 'diferencia colonial'³⁵, que sufre el colonizado desde hace siglos. La importante tarea del pensamiento decolonial es deconstruir el 'paradigma de la razón eurocéntrica', propio de la modernidad y rescatar las experiencias y saberes de quienes fueron colonizados y ahora, ante la demanda de mujeres y hombres originarios de distintas etnias, que ponen de manifiesto sus saberes, ya sea en la academia o desde el activismo, la escucha y el diálogo se vuelven imprescindibles para la construcción de nuevas epistemologías y nuevas formas de habitar y conocer los mundos.

En cuanto a la epistemología feminista, es necesario hacer notar que la categoría de 'género' surge de los estudios feministas, a partir de la demostración de que el género es una construcción no solo subjetiva y social, sino también simbólica y, por lo tanto, al ser de carácter simbólico, genera que las relaciones

34 Silvana Rabinovich, *Interpretaciones de La Heteronomía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2018), 8.

35 Edgardo Lander, *Op. Cit.*, p. 6.

entre hombres y mujeres estén articuladas bajo lógicas de poder y dominación, en las cuales las mujeres desempeñan una jerarquía menor. Esta circunstancia, como apuntan los estudios de género, se encuentra presente en distintas sociedades a pesar del tiempo, de la distancia o de lo que para estas sociedades signifique ser mujer y hombre, incluso existen sociedades matriarcales que reproducen esta desigualdad, dominación y violencia hacia las mujeres.

Otro aspecto que es importante mencionar es que el sexo también es una construcción y que, por lo tanto, también puede complejizarse, así como la diferencia entre igualdad y equidad y, desde luego, estos estudios sostienen la importancia de reflexionar -de nueva cuenta- respecto a la importancia de la igualdad entre todos los seres humanos, incluyendo a las mujeres y otros grupos minorizados. Justamente a partir del análisis de la categoría 'género', realizadas durante la maestría, fue posible encontrar algunas grietas en los materiales y textos consultados durante el proceso de investigación, sobre todo durante la elaboración del estado del arte, lo cual permitió hallar un resquicio para incorporar la perspectiva de género en la investigación: si lo que se buscaba era acercarse y generar un diálogo con una alteridad que de por sí es siempre subsumida, precarizada, opacada, silenciada, y la investigación se presentaba como un medio (no un fin) para pensar algo que siempre es catalogado como 'cosmovisión', (como sucede con la sabiduría de los pueblos originarios), en este caso, para contemplar a la cultura *wixárika* como una más de las posibilidades de mirar, describir y senti-pensar el mundo, es decir, como una epistemología; lo encontrado en un primer momento fueron huecos: la ausencia de las voces de las mujeres *wixáritari* en otras investigaciones (o la inclusión de estas voces únicamente en segundo plano) y tras una ardua búsqueda, casi al final de la investigación se halló una única etnografía cuyas protagonistas son las mujeres, lo cual habla de una doble exclusión: la de lo 'indígena' y la de las 'mujeres indígenas', aun cuando la exclusión de las mujeres es una exclusión primaria. Es interesante confirmar en

esa única etnografía realizada con mujeres *wixáritari*, en el periodo entre 1970 y 1990, la misma carencia:

Unfortunately, little is known about Huichol [sic] women -about their lives, values, beliefs, and the power and influence they have in their families and communities. Most investigators studying Huichol [sic] culture have been men, and since Huichol [sic] men have traditionally been more accessible and open to conversing with outsiders than the women, their consultants have also been men. This was even the case for the few female anthropologists who worked among the Huichols [sic]³⁶.

Como menciona Marta Lamas al referirse a Scott: “La utilización de la categoría género aparece no sólo como forma de hablar de los sistemas de relaciones sociales o sexuales, sino también como forma de situarse en el debate teórico”³⁷; por lo tanto, la única forma de ser congruente y ética es situándose en el debate teórico con una investigación desde la epistemología feminista, y dando la importancia que tiene a la categoría de ‘género’.

Se considera que las bondades de la aplicación de una perspectiva de género o acercarse desde una epistemología feminista al estudio de los pueblos originarios son varias y muy distintas, la primera y más importante es que las mujeres de los pueblos originarios han sido voces secundarias no únicamente para la etnografía y la antropología, sino también para la historia, para la filosofía y, en general, para todas las ciencias, incluso para la práctica política y las políticas públicas. Un ejemplo, es el lugar que la Historia (con mayúsculas) a dado a Malintzin, restándole capacidad de agencia, incluso cuando es cierto que las mujeres que nombramos ‘indígenas’ han tenido un lugar primordial en la historia, en los conflictos, en las revueltas e incluso en la construcción de diálogos y

36 Stacy B. Schaefer, *Huichol Women, Weavers, and Shamans*, 1ra. edici (United States of America: University of New Mexico Press, 2015), 2.

37 Marta Lamas, “Usos, Dificultades y Posibilidades de La Categoría Género,” *Papeles de Población* 5, no. 21 (1995): 149.

negociaciones, algunos ejemplos son: Malintzin, y en casos más recientes: las mujeres de Cherán, las mujeres *Mazahuas* en defensa del agua, las mujeres zapatistas, etc.; sin embargo, aunque en muchas ocasiones estas mujeres han ido al frente de los movimientos, también han recibido un trato desigual, invisibilizándolas y acallando sus demandas, incluso en sus propias comunidades.

Otra bondad es, como afirma Guerrero Mc Manus cuando cita a Haraway: “Haraway hace ver que el feminismo y las epistemologías situadas, al señalar que el conocimiento no se produce de forma descorporeizada sino bajo cierta posición de enunciación, conducen justamente a un cuestionamiento radical de las formas que gobiernan las dinámicas de inclusión y exclusión de la sociedad y sus instituciones”³⁸, de esta forma, una epistemología feminista o una perspectiva de género permiten asumir una posición de enunciación que cuestiona, en el caso de este trabajo de investigación, no únicamente las dinámicas de inclusión o exclusión, sino también los grandes relatos con los que vivimos y comprendemos el mundo, tales como: el nacionalismo y la vigencia de los estados-nación, el monolingüismo, la identidad, la linealidad o ciclicidad del tiempo y hasta la propia hegemonía, tanto de las ciencias sociales y de la filosofía occidental, como de la escritura por encima del relato oral. Un último aspecto que se destaca, es la posibilidad de realizar una investigación situada, que permite la reflexividad de la investigadora y que cuestiona las lógicas o más bien mono-lógicas de la investigación científica y del ejercicio de la academia, que favorece también la flexibilidad y la creatividad durante todo el proceso de investigación, desde la planeación, hasta la presentación de los productos finales. Por último, que coadyuva a establecer una relación dialógica y horizontal con las otras interlocutoras, lo cual permite construir relaciones más éticas durante la investigación.

38 Fabrizio Guerrero Mc Manus, “Ciencia y Género,” in *Conceptos Clave En Los Estudios de Género*, ed. Hortensia Moreno and Eva Alcántara (México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género, 2016), 4.

Si bien se tenía planeada una metodología horizontal y dialógica, el enfoque de género y la epistemología feminista agregaron la investigación situada y la reflexividad, pero sobre todo, evitó la predilección de voces masculinas y modificó la posición de las participantes y la consideración de sus relaciones sociales, por ejemplo, para saber cómo se definen y cómo se posicionan frente al cambio de vida al migrar de la sierra a la ciudad, al estudiar, al participar activamente en la comunidad, al regresar a sus comunidades, cómo se ven ellas y cómo nos ven a las y los mestizos, cómo se relacionan con la economía familiar, cuál es su participación en la comunidad, cuáles son las violencias que enfrentan, cómo ven a quienes viven en la ciudad, cómo se relacionan con 'el costumbre' y con sus antepasados y todas estas experiencias se asumen cargadas de conocimiento, aunque este conocimiento no es posible universalizarlo o generalizarlo, pero puede abonar para descolocar o cuestionar los paradigmas establecidos sobre la cultura *wixárika* con la preminencia de las voces masculinas. En caso de no introducir la perspectiva de género, como se planteaba inicialmente, los interlocutores serían hombres y la visión del mundo sería masculina, privilegiada y seguramente con mayor credibilidad, únicamente por el hecho de ser varones.

Como asegura Carmen Botía-Morillas: "La consideración del género como un factor estructural permite explicar un conjunto complejo de valores, expectativas, responsabilidades y roles que influye en la distribución diferente de recursos, en las diferentes oportunidades institucionales o en las diferencias ideológicas"³⁹; sin embargo, también permite tomar una postura crítica respecto a la propias categorías de análisis que se eligieron al inicio de esta investigación: identidad-alteridad, hospitalidad, modos de re-existencia, las cuales además tienen una visión masculina del mundo, al ser propuestas por varones, lo cual permite introducir la visión de las mujeres (otras investigadoras, las participantes *wixáritari*

39 Carmen Botía-morillas, "Cómo Diseñar Una Investigación Para El Análisis de Las Relaciones de Género . Aportaciones Metodológicas," *Papers* 2013 98/3 (2013): 446.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

y la propia investigadora) en el análisis, re-definición o ampliación de dichas categorías, pero sobre todo, en el proceso de investigación, entendiéndolo como un camino-retorno.

Las investigaciones con perspectiva de género o enfoque feminista pueden tener muchas bondades, como se mencionó antes y pueden presentar algunas ventajas, como las que ya se han enunciado; sin embargo, no están libres de complicaciones y riesgos, como cualquier investigación y quizás aun más. La mayor complicación quizás sea justamente la credibilidad, dado que la mayoría de los informantes siempre han sido varones, eso puede suponer prejuicios sobre quiénes son las personas que tienen 'calidad moral' y el privilegio de la información y el conocimiento en la comunidad. Otro riesgo es la falta de capacidad de la investigadora para realizar una verdadera investigación con perspectiva feminista, que no logre dar cuenta del mundo vivido y las experiencias desde una voz ajena a la suya, es decir, que no tenga una verdadera capacidad de escuchar a las otras y de dar cuenta de esas voces en la investigación. La reflexividad, el conocimiento situado y la experiencia desde una postura crítica y contextualizada, son quizás no riesgos, pero sí precauciones que se deben tener en cuenta al realizar la investigación, en todas sus etapas, para garantizar una investigación con enfoque feminista.

También es importante hacer notar que esta investigación no se enmarca dentro del método etnográfico, pues aunque ha sido una metodología base de la antropología para el conocimiento de diversas culturas, lo que se pretende no es hacer un estudio de la cultura *wixárika* en sí misma, sino acercarse a las experiencias vividas de algunas mujeres *wixáritari*, para lo cual, el método biográfico-narrativo resulta el camino más idóneo; sin embargo, sin llegar a ser una etnografía, la investigación tiene influencias de otros trabajos etnográficos consultados, se complementa con algunas herramientas metodológicas utilizadas por la etnografía, tales como la observación y el seguimiento en redes sociales

para estar al tanto de lo que iba aconteciendo durante el transcurso de la investigación, lo cual se acerca mucho a la etnografía virtual. De manera similar, hay algunos rastros de etnografía multi-situada, ya que las participantes se encontraban en distintos sitios y en algunos casos se trasladaron de la sierra a la ciudad, teniendo conversaciones virtuales en distintos lugares y, por último, en cierta medida la investigación se contagia de auto-etnografía, al considerar a la investigadora una participante más del proceso de investigación y al especificar el *locus* de enunciación de la propia investigadora, ubicándola también como una mujer migrante.

De igual manera, hay algunas posturas antropológicas que han ayudado en el transcurso de la investigación para ser consciente de la necesidad de un vínculo más cercano con las participantes, para construir una relación más horizontal, para analizar de forma más crítica la práctica científica y académica de las y los investigadores, es decir, la 'ecología de las prácticas'⁴⁰ así como para poner en duda los propios conocimientos a partir del concepto de 'desconocido fundamental'⁴¹, para ser consciente de la importancia del análisis de las relaciones, las divergencias, los acuerdos, los conflictos, las fricciones y las tensiones que se ponen en marcha tanto durante el proceso de investigación⁴², entre las propias participantes (investigadora incluida) y con diversas alteridades, así como para evidenciar que al escuchar y dar prioridad a ciertas voces, hay otras voces que quedan invisibilizadas y que no reconocer esta carencia en las investigaciones deviene en nuevas formas de violencia⁴³. Conocer estas propuestas permitió tomar en consideración un dispositivo que evite descalificar

40 Isabelle Stengers, "La Propuesta Cosmopolítica," *Revista Pléyade* 14, no. 9 (n.d.): 20, <https://doi.org/0719-3696>.

41 *Ibidem*, p. 25

42 (Coord.) María Isabel Martínez Ramírez, Johannes Neurath, and Et al., *Cosmopolítica y Cosmohistoria: Una Anti-Síntesis*, 1ra. ed. (Buenos Aires: Libro digital (EPUB) Paradigma indicial, 2021), 9–10, <https://play.google.com/books/reader?id=Vec-EAAAQBAJ&pg=GBS.PT6&hl=es&printsec=frontcover>.

43 Federico Navarrete Linares, "La Cosmohistoria: Cómo Construir La Historia de Mundos Plurales," in *Cosmopolítica y Cosmohistoria: Una Anti-Síntesis* (Buenos Aires: Libro digital (EPUB) Paradigma indicial, 2021), 23–40.

prácticas y pensamientos de aquellas mujeres con quienes se estableció un diálogo, tal como lo explicitan María Isabel Martínez y Johannes Neurath, citando a Marcio Goldman⁴⁴; lo anterior permite ser consciente de que las experiencias que aquí se tejen, no pueden dar cuenta de la totalidad, por lo tanto, no es posible hablar de una única manera de ‘ser mujer’ o de ‘ser mujer *wixárika*’, sino de experiencias diversas de mujeres concretas que viven en cierto contexto, que comparten una cultura, algunas vivencias y experiencias, pero que difieren tanto en la manera de experimentarlas, como en las creativas formas de dar causa a ese fluir de la experiencia vivida y de la propia cultura, de tal forma que lo que se pretende en la investigación es dar cuenta únicamente de un tipo de acercamiento a estos mundos complejos y diversos. También dichas posturas antropológicas y filosóficas permitieron acercarse a la posibilidad de ‘ser afectado’⁴⁵ por los conocimientos y prácticas de las otras durante el trabajo de campo y para ser consciente de la necesidad de ‘ralentizar el pensamiento’ y de practicar el ‘no saber’⁴⁶, para ello ha resultado esencial acercarse a los textos de Marilyn Strathern, Eduardo Viveiros de Castro, Sarah Corona Berkin, Isabelle Stengers y Jeanne Favret-Saada. La propuesta cosmopolítica de Stengers y Latour, así como la perspectiva relacional antropológica, principalmente de Eduardo Viveiros de Castro, aunque también las lecturas de Strathern y Favret-Saada, hicieron posible cuestionar el camino de investigación, las propias posturas y las prácticas académicas desde lugares no habituales.

1.4. Abandonar en el transcurso

Para ser realmente honestos en una investigación, se debe hablar de lo que se avanza, pero también de lo que se pierde, porque mucho se deja abandonado en

44 (Coord.) Martínez Ramírez y Neurath, *Op. Cit.*, p. 9-10.

45 Jeanne Favret-Saada, Trad. Laura Zapata, and Trad. Mariela Genovesi, “Ser Afectado,” *Avá 23 - Alteridades*, 2014, 49–67.

46 (Coord.) Martínez Ramírez y Neurath, *Op. Cit.*, p. 7-8.

el camino, muchas cosas quedan entre los pliegues, esta investigación no es la excepción. En principio se perdió la oportunidad de hacer una investigación en un contexto regional poco estudiado. La ciudad de Aguascalientes, desde los años ochenta es una ciudad receptora de migrantes de distintas partes del país (principalmente de la Ciudad de México) y de otros países (principalmente Japón)⁴⁷. Según reportes del diario *Newsweek*, siguiendo los datos de la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica (ENADID) 2018, “Aguascalientes aparece en el quinto lugar nacional en la lista de estados con saldo positivo entre la población que llega al estado proveniente de otras partes de la República, o incluso de otros países, en comparación con la población que emigra hacia otros lugares, con un porcentaje de 2.2 por ciento”⁴⁸.

El tema de la migración en Aguascalientes se ha estudiado desde distintas perspectivas, como es posible constatar en el texto *Vivir juntos en una ciudad en transición. Aguascalientes frente a la diversidad social*, que reúne investigaciones sobre distintos sectores migrantes, realizadas por integrantes del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, de la Universidad Autónoma de Aguascalientes; sin embargo, no hay evidencia de haber estudiado el fenómeno de la migración de población indígena, en particular de la población *wixárika* y las referencias que existen únicamente abordan el tema para dar cuenta de esas exclusiones de manera muy general, o bien, para dar cuenta de procesos comunitarios, como es el caso de la investigación sobre cine comunitario realizada por un estudiante de maestría de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

En cuanto a las investigaciones que abordan el tema de la emigración de los *wixáritari* a otros lugares, hay un número mayor de tesis y artículos que describen

47 Fernando Camacho Sandoval et al., *Vivir Juntos En Una Ciudad En Transición. Aguascalientes Frente a La Diversidad Social*, ed. Silvia M. Bénard Calva and Olivia Sánchez García, 1ra. ed. (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2009).

48 Alejandro Romo, “Apunta Aguascalientes a Convertirse En Estado Inmigrante: INEGI,” *Newsweek México*, accessed June 30, 2020, <https://newsweekespanol.com/2019/05/apunta-aguascalientes-a-convertirse-en-estado-inmigrante-inegi/>.

esta situación en algunos lugares del país, principalmente en las ciudades de Guadalajara, Tepic y Zacatecas, lo cual responde a una lógica territorial, ya que esas ciudades son las principales urbes del territorio que abarca la comunidad *wixárika* en el país; sin embargo, Aguascalientes se ha convertido en un lugar importante como receptor de familias *wixáritari*, debido a que es un lugar de paso para sus peregrinaciones y porque acuden a vender sus artesanías durante las ferias, de tal forma que algunos miembros de la nación *Wixárika* habitan de forma casi permanente desde largo tiempo en la ciudad y su presencia es visible porque se dedican a la venta de artesanías en los principales puntos del centro de la ciudad y durante los periodos de feria; sin embargo, su presencia resulta invisible, a pesar de verlos, tanto para instituciones de gobierno, instituciones educativas y población en general.

Aguascalientes tiene la peculiaridad de no contar con pueblos originarios en su territorio, salvo los 'indígenas' migrantes que se establecen por periodos o de forma permanente, lo cual pudiera ser un factor que influye en la exclusión o negación de 'lo indígena'. Además es importante destacar que la visibilidad de las mujeres *wixáritari* es aún menor, puesto que, aunque son ellas las que realizan la venta de artesanías y quienes tienen mayor contacto con la población, históricamente han sido supeditadas a la presencia y liderazgo de los varones de su comunidad.

Esas eran las razones fundamentales para situar la investigación en Aguascalientes; sin embargo, como se ha argumentado antes, la cotidianidad se vio interrumpida de forma repentina por la pandemia por SARS-CoV-2 y quienes nos encontrábamos realizando una investigación tuvimos que redirigir y encontrar nuevas formas para llevar nuestros trabajos a término. También se perdió la oportunidad de acercarse de forma directa, mediante entrevistas en profundidad, a las experiencias de las mujeres *wixáritari* que viven en Aguascalientes, lo cual resultaría no solamente interesante, sino además muy importante, incluso

mediante un proyecto de investigación-acción participativa, con el fin no solo de conocer sus experiencias, que seguramente serán distintas a las experiencias narradas por las mujeres que participaron en esta investigación, debido principalmente a que viven en circunstancias y contextos muy diferentes, sino también porque la investigadora o el investigador podrían realizar una intervención social, con el fin de proponer y accionar, en conjunto, alguna estrategia que mejore sus condiciones de vida, sus relaciones o sus oportunidades viviendo en la ciudad de Aguascalientes.

Para evitar ignorar y con ello construir una narrativa que nuevamente violente o subsuma, es imprescindible poner sobre la mesa que hay muchas voces que se han dejado fuera en esta investigación, como aquellas voces de muchas mujeres *wixáritari* que viven distintas experiencias, que no tienen la oportunidad de salir de la comunidad, que no han estudiado siquiera la primaria, que se han casado muy jóvenes, que son violentadas en sus hogares, que son ignoradas en las ciudades, que sufren racismo y discriminación, que viven carencias, porque sería muy osado decir que 'las mujeres' *wixáritari* están empoderadas, son independientes, ocupan espacios de toma de decisiones en sus comunidades, son respetadas y no violentadas, en suma, que todas ellas viven las mismas experiencias y tienen las mismas oportunidades. Es necesario evitar la tentación de las generalizaciones, tanpreciadas en la academia y librar el riesgo de asumir un discurso esencialista que construya una identidad homogénea. Hay mujeres que no con poco esfuerzo ocupan cargos, toman decisiones, estudian, trabajan y se asumen empoderadas e independientes, pero esa no es la experiencia de todas las mujeres *wixáritari*, ni siquiera de todas las mujeres de cualquier lugar en este mundo, e incluso ocupando diversos espacios en la toma de decisiones, en distintas áreas, algunas también han sufrido distintos tipos de violencia, discriminación y racismo, como ellas mismas lo manifiestan en sus diálogos.

La distancia física y establecer el contacto mediante plataformas digitales, no es realmente una pérdida, es una bifurcación del camino, otros colores y figuras que resaltan en el tejido. Utilizar medios digitales para contactar a las mujeres que participaron en la investigación supuso la posibilidad de entablar una relación con mujeres que viven en distintos lugares, que son originarias de distintas comunidades, que ocupan distintas posiciones sociales, que tienen diferentes proyectos e intereses y, por supuesto, que también presentan variaciones culturales, aun siendo *wixáritari*, lo cual confiere validez a la investigación, hablando metodológicamente, pero sobre todo, aporta variedad y distinciones, permitiendo contrastar experiencias, formas de vida y de re-existencia.

1.5. El equipaje.

El cómo de la verdad es precisamente la verdad⁴⁹

Como líneas arriba se comentó, esta investigación no sigue el curso normal de las investigaciones que se realizan en las comunidades originarias, generalmente un trabajo etnográfico, por medio del cual el antropólogo asiste al lugar a realizar trabajo de campo, observa, entrevista a algunos ‘informantes’ que viven en esas comunidades y finalmente escribe sus conclusiones, da cuenta de esas culturas, ya que la etnografía, como anota Sautu, corresponde a la “descripción de una cultura”⁵⁰ y no a los significados subjetivos de las experiencias vividas. Para este camino, por todos los argumentos antes señalados, la investigación narrativa resulta la opción más pertinente. El giro narrativo considera que “los hablantes construyen acontecimientos valiéndose de la narrativa en lugar de simplemente referirse a ellos”.

49 Derrida and Dufourmantelle, *op. cit.*, p. 22.

50 Ruth Sautu, *El Método Biográfico. La Reconstrucción de La Sociedad a Partir Del Testimonio de Los Actores*, 2da. ed. (Argentina: Ediciones Lumiere, 1999), 27.

La narratividad refiere a aquellos materiales que se obtienen a través del método narrativo, ya sea de forma oral o escrita, mediante una historia corta, una historia extensa, o una narrativa completa de la vida (narrativa biográfica); pueden ser escuchadas en el trabajo de campo, mediante una entrevista o una conversación, y se les llama de distintas formas, según sus características: historia de vida, relato de vida, narrativa personal, historia oral, testimonio, narrativa performativa, etc. Lo más importante a tomar en cuenta es que a partir de las narraciones se busca comprender los significados que las personas otorgan a sus vidas, lo que importa es el relato del interlocutor, las voces que aparecen en ese relato y la escucha abierta, reflexiva y activa que el investigador debe tener para escuchar la complejidad y multiplicidad de voces en los relatos. Dos aspectos que son importantes, son la representatividad y la validez de la investigación, toda vez que los métodos narrativos se centran en un número reducido de personas para realizar la investigación; sin embargo, como se comentó antes, la importancia de este tipo de recursos metodológicos, es que buscan comprender los sentidos que tienen las acciones de las personas y los significados que tienen las experiencias para sus vidas, además, este tipo de investigaciones tienen un claro compromiso con la justicia, el cambio social, visibilizando a los silenciados, interrumpiendo procesos de opresión y generando procesos de emancipación, como menciona Susan E. Chase⁵¹.

En esta investigación se busca comprender los significados que algunas mujeres *wixáritari* otorgan a algunos aspectos de su vida, tales como: su infancia, sus estudios, la decisión de salir de la sierra para migrar a la ciudad, la llegada a la ciudad, la incorporación y adaptación a una cultura distinta, las relaciones que mantienen con sus familias tanto en la ciudad, como en la sierra, la relación que tienen con 'el costumbre' cuando están lejos de la comunidad, las formas de

51 E. Chase, Susan, "Investigación Narrativa," in *Manual de Investigación Cualitativa, Vol. IV Métodos de Recolección y Análisis de Datos.*, ed. Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln (Barcelona: Gedisa, 2016).

organización familiar, social y económica, las adversidades y oportunidades que enfrentan al vivir en el entorno urbano, los tipos de violencia que han enfrentado, la reincorporación a la comunidad y los modos de re-existir que adoptan después de estar en contacto con una cultura diferente; y eso, sobre todo, vinculado a la forma en cómo ellas se auto-definen, definen su mundo y experimentan la relación con los otros. Para ello, se eligió enfocarse en las voces femeninas, dado que la mayoría de las investigaciones que se relacionan con la cultura *wixárika* privilegian las voces masculinas, poniendo en evidencia la 'autoridad discursiva' que ejercen de forma natural los varones, tanto investigadores, como interlocutores; por lo tanto, para los objetivos de esta investigación, resulta fundamental dar cuenta del mundo vivido y las experiencias de las mujeres.

Para realizar la investigación, se buscó contacto con Casa MAIS A. C., pero dadas las condiciones de pandemia las actividades en esta Asociación estaban suspendidas, posteriormente se acudió al centro de la ciudad de Aguascalientes y se contactó a algunas mujeres *wixáritari*, para platicarles el proyecto de manera informal y para preguntarles si deseaban participar con sus relatos, a lo cual accedieron; sin embargo, la pandemia aumentó las dificultades que ellas tenían para mantenerse en la ciudad y, en muchos de los casos, debido a la poca venta de artesanías, ellas se ausentaron por varios meses, a esto se añade el hecho de que en las circunstancias de salud complicadas por la presencia del virus SARS-CoV2, el trabajo cara a cara resultaba riesgoso para todas las participantes y considerando las condiciones que las mujeres *wixáritari* enfrentan en la ciudad, se consideró replantear el objetivo principal de la investigación y se les buscó para agradecerles el apoyo. Por otra parte, debido a circunstancias familiares, la investigadora también tuvo que migrar a otro país, dando un giro importante a la investigación. Se realizó entonces una búsqueda mediante herramientas digitales, tales como: redes sociales (principalmente *Facebook*), revistas y periódicos electrónicos, videos en plataformas como *Youtube*, etc. para localizar a colectivos

de mujeres o algunas mujeres *wixáritari* que tuvieran una vida más activa en la red. Se identificaron algunos perfiles, algunas noticias y videos en los cuales participaban mujeres *wixáritari*. Posteriormente se eligieron los perfiles adecuados para el desarrollo de la investigación: mujeres *wixáritari* mayores de 18 años, que tuvieran actividad constante en la red, que estuvieran realizando estudios en la ciudad o con estudios concluidos y que mostraran en sus perfiles una identificación con su cultura y participación en sus comunidades. Se subraya que, dado que la investigación cualitativa no busca generalizaciones, sino que se enfoca en pequeñas muestras no aleatorias y que el diseño del estudio es emergente y puede evolucionar a lo largo de la realización del mismo⁵², en este caso se realizó un muestreo por conveniencia definiendo claramente las características de las participantes, posteriormente se estableció contacto con algunas mujeres *wixáritari* y se realizaron las primeras entrevistas, algunas mujeres decidieron no participar en la investigación, ya sea por no tener tiempo, no tener acceso a Internet o, simplemente, por no querer participar. Las tres mujeres que accedieron a participar concluyeron hasta el final las entrevistas, e incluso el vínculo se mantiene de manera informal, socializando mediante plataformas como *Facebook* y *WhatsApp*, principalmente.

Se realizaron entrevistas en línea con tres participantes, mediante la plataforma digital *Zoom*, con una periodicidad semanal, durante aproximadamente cuatro meses con cada una de ellas, aunque en distintos periodos. Después de contactar, enviarles una invitación con los datos de la investigadora y de plantear de forma muy general el proyecto de investigación, se planeó tener una primera entrevista. En la primera entrevista la investigadora se presentó de manera formal y expuso los objetivos de la investigación, les reiteró la invitación y explicitó la forma en que se realizarían los encuentros: medios de comunicación, duración de

52 Ma. Cristina Martín-Crespo Blanco and Ana Belén Salamanca Castro, "El Muestreo En La Investigación Cualitativa," *Nure Investigación*, no. 27 (2007).

la investigación y de cada una de las entrevistas, así como cuestiones de privacidad y confidencialidad. Una vez que las mujeres aceptaron participar en la investigación, se les envió un Consentimiento Informado y, por solicitud de ellas mismas, una planeación de los temas generales a tratar en las entrevistas, para que ellas revisaran a detalle y pudieran agregar, modificar o suprimir lo que ellas consideraran pertinente. Una vez que las participantes aceptaron la viabilidad de los documentos, se procedió a la firma de los consentimientos. Cabe hacer mención que, como lo sugiere Sarah Corona, se conversó acerca de la retribución a las participantes o sus comunidades por parte de la investigadora, acordando considerar alguna retribución de forma consensuada, pero sobre todo, algo que verdaderamente les fuera valioso o útil a ellas o a sus comunidades, en uno de los casos, la retribución será mediante asesorías, apoyo y material bibliográfico para un trabajo de investigación que está realizando una de las mujeres, en otro caso se retribuyó donando algunos libros para una sala de lectura que organiza una de las participantes con su hija y la posibilidad de retribuir ha quedado abierta en todos los casos, en el momento en que lo requieran.

Es necesario mencionar algunas dificultades que se enfrentaron durante el camino, pues la investigación ha tenido también momentos de dificultad, tribulación, conflicto, resistencias, crisis y estos momentos también son importantes porque reconfiguran y sustentan de alguna u otra forma la investigación: cursar una maestría en medio de la incertidumbre y los cambios que provocó la pandemia por SARS-CoV2, como el cambio a aprendizaje remoto de emergencia; bibliotecas, archivos y universidades cerradas; así como la imposibilidad de realizar trabajo de campo de forma habitual; todo lo anterior tuvo grandes implicaciones en las decisiones que la participante-investigadora tomó en el trayecto; por otro lado, buscar una alternativa para evadir una investigación puramente documental y buscar establecer contacto con mujeres *wixáritari* por medios digitales fue un reto importante que supuso tiempo y paciencia; el enlace

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

tuvo que realizarse poco a poco, con mediaciones de terceras personas, como el caso de quien realizó una entrevista para una revista universitaria a una de las participantes; el envío de correos, solicitudes de amistad, mensajes en Facebook que en algunos casos fueron atendidos y en muchos otros fueron ignorados o aplazados por periodos muy largos, incluso de hasta seis meses, pero que derivaron en alguna de las entrevistas.

Un aspecto que hay que resaltar es que, en esta investigación, las participantes aceptaron y se interesaron en realizar las entrevistas, sin esta aceptación, dado que la participante-investigadora no podía 'estar ahí' hasta ser aceptada (como sucede en muchas etnografías), no hubo irrupción sino solicitud de apoyo, cuestión fundamental para establecer una relación horizontal entre participantes; ya sobre la marcha también hubo algunos otros contra-tiempos: en algunas ocasiones la inestabilidad de la señal de Internet, la falta de luz por algunos días, la irrupción de personas mientras charlábamos, algunas veces la baja calidad del audio y algunas problemáticas sociales o imprevistos personales que nos llevaron a modificar los días de sesión o hacer pausas breves en las reuniones. Sin embargo, también hubo varias satisfacciones durante el curso de la investigación: la relación de confianza que se fue construyendo con cada reunión, las reflexiones de las participantes que iban surgiendo con las interrogantes planteadas, la posibilidad de penetrar en la intimidad de sus casas y de sus vidas, el asombro que despertaba en la participante-investigadora cada conversación y las nuevas comprensiones de 'otros mundos' distintos a los antes conocidos.

El tema de la horizontalidad llegó a esta investigación casi por casualidad durante el proceso de búsqueda, acopio y lectura de la bibliografía para realizar el 'estado del arte', al estar en la Biblioteca Bicentenario buscando material que tuviera como referencia las palabras 'wixárika' o 'huichol', se halló un hermoso libro de Sarah Corona Berkin llamado *Postales de la diferencia. La ciudad vista por*

*fotógrafos wixáritari*⁵³, ese fue el primer contacto con una investigación realizada con una metodología horizontal y en esta investigación debe destacarse este aspecto, porque el trabajo que realiza Sarah Corona es, justamente, con los *wixáritari*. ¿Qué son las metodologías horizontales? Me atrevo a decir que no se presentan, como muchas otras herramientas metodológicas, mediante un manual que dicta un A-B-C de lo que debería ser la investigación, es más bien, según un punto de vista muy particular, una manera de abordar el trabajo de investigación, una actitud al hacer investigación, una práctica que integra una ética.

S. Corona expone que su propuesta parte de la premisa de que la investigación no se hace 'sobre el otro' o 'para el otro', sino 'con el otro'; por lo tanto, el diálogo y la búsqueda de un 'vivir mejor juntos' son indispensables, aunque hay que aclarar que ese 'vivir mejor juntos' no significa absorber al otro o hacer una amalgama homogénea de habitantes o ciudadanos, significa en cambio, partir de la diversidad y la diferencia y construir una relación igualitaria; por supuesto, Sarah Corona también cuestiona el concepto estático de cultura y afirma que tanto las identidades, como las culturas, están en permanente movimiento y cambio, pero no asume una postura inocente, pues denuncia las relaciones de poder y jerarquías que subyacen en las relaciones entre 'indígenas' y 'mestizos', además de afirmar que esas relaciones jerárquicas no se dan porque seamos diferentes, sino porque a ellas y ellos se les etiqueta desde posiciones hegemónicas (así como también lo denuncia Yásnaya Aguilar Gil). Su propuesta se basa en la comunicación-acción; sin embargo, asume un punto de vista académico y también político, considerando a la praxis como generadora de conocimiento, reconociendo a los otros como sujetos políticos.

Otro aspecto importante es que la autora critica también los esencialismos culturales, una más de las razones por las cuales esta investigación se adscribe a

53 Sarah Corona-Berkin, *Postales de La Diferencia. La Ciudad Vista Por Fotógrafos Wixáritari, E-Conversion - Proposal for a Cluster of Excellence* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011).

la horizontalidad, por considerarlos formas de discurso hegemónicas, que clasifican al otro y lo excluyen de su propio proceso social, cultural y político; y privilegia además el valor político del diálogo, retomando el concepto de Bajtín que lo considera como “la posibilidad de entablar comunicación entre los distintos”⁵⁴ y reafirma la exigencia de reciprocidad en el proceso de investigación.

En su texto *En Diálogo. Metodologías Horizontales en Ciencias Sociales*, propone los conceptos de: autonomía de la propia mirada, conflicto fundador e igualdad discursiva. La autonomía de la propia mirada se refiere a la facultad de que el otro exprese ‘su propio nombre’ y se autodefina, a la posibilidad de crear un discurso propio que otorgue identidad frente a la tendencia a imponer desde afuera y unilateralmente un apelativo para el otro, aunque recalca que esa autonomía se construye en diálogo con el otro (investigador e investigado), en un ‘juego de espejos’ en el que uno devuelve la mirada del otro. El conflicto fundador se refiere a todo conflicto que surge en cualquier contacto social y también en la investigación, ante lo cual aconseja no encubrir la demanda (explícita o no) y sugiere construir la igualdad discursiva y generar una relación de reciprocidad, en la cual la demanda sea mutua y se resuelva mediante un pacto o una negociación. La igualdad discursiva se refiere no a una igualdad en el sentido político, que anule las diferencias, sino a una igualdad en la que el diálogo, a partir de la autonomía de la propia mirada, se construya y se instaure (porque nunca existe previamente) horizontalmente.

El concepto de autonomía de la propia mirada, me parece fundamental para esta investigación, dado que justamente, lo que se busca es establecer un diálogo en el que las categorías de análisis no se establezcan por la investigadora, sino al contrario, provengan de las experiencias de las mujeres *wixáritari*, aunque por supuesto, como ya se ha hecho explícito, la participante-investigadora trae

54 Sarah Corona-Berkin and Olaf Kaltmeier, *En Diálogo. Metodologías Horizontales En Ciencias Sociales y Culturales*, Biblioteca de Educación (Barcelona: Gedisa, 2012), 89, <https://doi.org/10.1590/S0102-69922014000200016>.

consigo un bagaje previo de conceptos y categorías construidos a partir del estudio de la filosofía y de las lecturas acerca de la cultura *wixárika*, lo importante será encontrar esos y otros conceptos en el mundo de las mujeres participantes e identificar, conocer y comprender cómo esos conceptos toman forma desde otras perspectivas, para ello es fundamental el auto-conocimiento de todas las interlocutoras, las formas en que se nombran a sí mismas y las maneras en cómo se construyen sus propios discursos, sus propias voces y, por lo tanto, construyen su mundo (o sus mundos). También se destaca que, con esta metodología, el investigador ya no llega a imponer sus objetivos, sus métodos, sus conceptos y técnicas, ni es únicamente un traductor que produce explicaciones, ella propone la horizontalidad desde el momento mismo de construir el propósito de la investigación, negociando los objetivos, las técnicas y las metas, cuestión que se ha intentado en este trabajo, generando una apertura, un resquicio para abrir la investigación y la posibilidad de hacer de esta un camino.

El método utilizado es la narración de historias de vida. Las historias de vida o narraciones de vida son anécdotas, recuerdos, fragmentos de las experiencias de vida más significativas de las personas, en el caso de esta investigación, esas experiencias estarán vinculadas con la infancia, las relaciones, la migración a la ciudad, las violencias experimentadas, los proceso de incorporación y adaptación, el regreso a la comunidad y la participación de las mujeres en distintos ámbitos como formas de re-existencia, lo que se pretende es hacer una re-construcción de lo que sucedió, como expresa Irene Klein en su texto *La ficción de la memoria. La narración de historias de vida*, es “volver presente lo ausente”⁵⁵, re-presentar lo vivido a través de la memoria, a partir de la creación de una identidad narrativa, por medio de la cual las mujeres *wixáritari* definirán el cómo narrarse, con la

55 Irene Klein, *La Ficción de La Memoria. La Narración de Historia de Vida* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008).

posibilidad de crear y apropiarse de su discurso y definir su propia identidad (autonomía de la propia mirada).

Por otro lado, tomando en cuenta que, como asegura Klein, solo puede narrarse aquello que cultural y socialmente se articula como narración (identidad cultural), es posible afirmar que parte de lo que las participantes *wixáritari* narran está mediado por aspectos que en su cultura, sus comunidades y sus familias destacan como algo que pueda ser contado, aquí cabe la reserva de que, para cuestiones que tienen que ver con el *Yeiyari*⁵⁶, los *wixáritari* suelen ser muy reservados y muy celosos, ya que -como dan cuenta distintos antropólogos-, develar sus mitos, sus rituales, sus cantos o sus plegarias, puede merecer un castigo por parte de sus ancestros; sin embargo, existen relatos que no se relacionan directamente con 'el costumbre' pero sí forman parte de sus 'identidades culturales'.

Si bien algunas narraciones asumen la forma de ritos de iniciación que habilitan al individuo para ser miembro de la comunidad y reconocerse como ser-con-otros, en la investigación se buscan aquellas narraciones que se vinculan ya sea con esas iniciaciones en la comunidad, con puntos de quiebre en sus vidas, con lo que se llamará 'contra-clausuras', es decir, aquellos rituales o estrategias que ayudan a no perder el vínculo o la pertenencia a la comunidad de origen, a pesar de estar en la ciudad y también se privilegian las narraciones vinculadas al cambio, en particular relacionadas con la migración y adaptación a la vida citadina, como los modos de re-existencia, es decir, las formas de vivir, pensar, sentir y resistir de las mujeres *wixáritari* en contextos de migración y cambio. Curiosamente, las actividades miméticas que Irene Klein menciona en su texto siguiendo el análisis de Paul Ricoeur, así como la temporalidad 'en movimiento' que sucede en la narración, son características propias de la cultura *wixárika*, de los conceptos, del *Yeiyari* y de la vivencia habitual de los *wixáritari*; en sus rituales,

56 *Yeiyari* es el nombre que recibe 'el costumbre' o 'las costumbres' en la cultura *Wixárika* (ver Glosario).

por ejemplo, suceden continuamente transformaciones, transmutaciones y reconfiguraciones, así, el peyote o *hikuri*, es también venado, es deidad, es *nierika*, es maíz, es serpiente, es un hombre, es un ancestro y puede ser bondadoso o peligroso, o más bien ambos, mostrando siempre la posibilidad de transformación, así como una ambivalencia y una relación conflictiva o tensa con los *wixáritari*, del mismo modo que la caminata para 'cazarlo' une al presente, con el pasado (porque siguen los pasos de sus ancestros) y con el futuro (porque otorga dones o beneficios para la persona, la familia y la comunidad y ayuda a tomar decisiones). Como quizás es posible percibir también, los *wixáritari* son, por costumbre, tanto religiosa, como cultural y social, excelentes narradores y su narración logra incluso la performatividad y convertir sus palabras y cantos en acciones 'reales'.

La narrativa biográfica tiene una fuerza argumentativa distinta a otras formas de estudiar lo social, en esta no se pone énfasis en las estructuras, sino en los sujetos individuales y sus experiencias, como se mencionó antes, en la acción reflexiva que el propio sujeto realiza al contar fragmentos de su historia, incluso al elegir esos fragmentos y al atribuirles significados. También cabe destacar nuevamente que la narración se centra en el sujeto dialógico que forma parte de una comunidad y, en consecuencia, da cuenta de los relatos que esa comunidad o grupo valida como cultura, pero al mismo tiempo a partir de su relato abre horizontes de significación nuevos. Tal como Ángeles Eraña expone:

En cuanto persona ocupo un sitio (quizá varios a lo largo del tiempo, incluso podría ocupar diversos en un mismo momento) en una sociedad, pero soy también el lugar donde se sitúan, se originan y ocurren una serie de experiencias y sensaciones, donde se ubican un conjunto de estados mentales. Soy un cuerpo en el que se expresan esas sensaciones y pensamientos. Soy materia que tiene ciertas características específicas. Soy un ser social, participo en ciertas prácticas que moldean mis modos de vivir [...]. La manera peculiar en que experimento el mundo requiere organización [...] esta organización encuentra distintos tipos de

constreñimientos: los que el mundo me presenta [...], los que mi sociedad me provee y los que mi cuerpo me impone. En general, organizamos nuestra experiencia y nos narramos a nosotras mismas haciendo uso de lo que se conoce como *guiones de vida*, es decir, libretos sociales que establecen transiciones culturalmente importantes que se espera que ocurran en un orden específico, en un rango de tiempo aproximadamente determinado en una vida prototípica. Éstos son principios guía que aprendemos en la niñez, según nos son narrados respecto de otras y de nosotras mismas⁵⁷.

Esas razones y el hecho de elegir hacer una investigación con características más horizontales, en las cuales la investigadora se asuma dentro de la comunidad dialógica y, por tanto, busque situarse a partir de la propia reflexividad, hacen de la narratividad una de las herramientas principales de esta investigación. Además, como afirma Ruth Sautu, la narración nos permite recuperar voces que han sido negadas, silenciadas, ignoradas u olvidadas por La Historia (con mayúsculas), subrayando el sentido de 'recuperación de voces' y no pretendiendo 'dar voz', pues esto podría ser muy problemático, ya que (como se ha indicado antes) esto conlleva otras violencias y nuevos ocultamientos, además de la cuestión muy discutible acerca de quién tiene el derecho o el privilegio de otorgar la posibilidad de hablar o de ser escuchado. Por lo tanto, en la narración, los sonidos de las voces ocupan un lugar central, de tal manera que, el investigador cede lugar al otro, que es quien realmente sabe, y al mismo tiempo, el investigador es afectado por esas voces y esas experiencias narradas. La ventaja del método biográfico es que se enfoca en las experiencias de las personas, tal como ellas las viven, las significan y las interpretan; sin embargo, como se ha señalado antes, las propias narraciones de los sujetos tienen como trasfondo su cultura y en el transcurso de las entrevistas, ellos van develándola.

Las técnicas que se han propuesto para el desarrollo de esta investigación son tres principales: la entrevista en profundidad, la observación virtual y los datos

⁵⁷ Ángeles Eraña, *De Un Mundo Que Hila Personas (o de La Inexistencia de La Paradoja Individuo/Sociedad)*, 1ra. ed. (México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2021), 118–22.

visuales. A continuación justificaré el uso de estas tres técnicas; sin embargo, es importante señalar que, con el fin de realizar una triangulación respecto de las técnicas y permanecer en constante 'vigilancia epistémica' y 'ecología de las prácticas', también se añadirá un aspecto importante: la imaginación metodológica, como menciona Rossana Reguillo⁵⁸, que involucra tanto la creatividad del propio investigador, la apertura a métodos nuevos y herramientas diversas y la importancia de 'correr el riesgo' en la investigación; por lo tanto, además de hacer las entrevistas se solicitó a las participantes un ejercicio de escritura o narración auto-biográfica y realizar un dibujo a partir de metáforas para representar los significados que para ellas tiene 'ser una mujer *wixárika*'. Se resalta además, la novedad en el diseño de la investigación, desde varias aristas: es una investigación que se centra en las mujeres *wixáritari*, se aborda desde las experiencias vitales, se realizan entrevistas en profundidad privilegiando las voces de las participantes antes que el encuentro etnográfico, se han utilizado recursos digitales como medio para contactar y para realizar las entrevistas, así como para dar seguimiento a la actividad de las comunidades y las mujeres en redes sociales y además se buscan otras formas de abordar la historia de vida, mediante distintos recursos. Además, con el fin de conocer las experiencias de algunas investigadoras durante el trabajo de campo realizado con la comunidad *wixárika*, se realizaron un par de entrevistas, lo cual permite introducir las voces de las investigadoras mujeres no únicamente a través de sus escritos, sino también a través de la narración de sus propias experiencias durante la investigación, el trabajo de campo y el contacto con las mujeres en sus comunidades.

La entrevista es una de las herramientas principales utilizadas para la recolección de datos en las investigaciones, según Steinar Kvale, es una forma específica de conversación en la que, mediante la interacción entre investigador y

58 Rossana Reguillo, "El Video, Un Dispositivo de Investigación," *Investigar La Comunicación. Propuestas Iberoamericanas*, 1992, 271-92.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

sujetos participantes, se genera nuevo conocimiento⁵⁹, por lo tanto, involucra aspectos como: la escucha activa, la posición que asume el investigador y, por lo tanto la forma en que el entrevistado participa (informador, interlocutor, compañero, participante), el intercambio de visiones (entre-vista) entre los participantes y el investigador, así como la importancia de prestar atención no solo a lo expresado verbalmente, sino también a los significados expresados mediante los silencios, las expresiones corporales, y lo dicho entre líneas. El propósito de una entrevista en la investigación cualitativa es conocer los significados del mundo que es vivido y descrito por el entrevistado en sus experiencias cotidianas. Por supuesto, la realización de entrevistas tiene algunas consideraciones éticas que se deben tener en cuenta, tales como: la elaboración del consentimiento informado, la integridad de los participantes, la reflexividad respecto a la distancia social entre investigador y entrevistado, así como la posición que el investigador asume.

En el caso de la entrevista en profundidad, es un tipo de entrevista que se caracteriza por adentrarse de forma detallada en la experiencia del otro: sus gustos, miedos, satisfacciones, angustias, alegrías, etc., intenta ser una plática entre iguales, requiere de varios encuentros cara a cara entre investigador y participante, pues busca comprender las perspectivas de los entrevistados respecto a sus experiencias, con sus propias palabras, por lo tanto, tiene como característica la cercanía y la relación interpersonal, así como la construcción de vínculos estrechos con un alto grado de intimidad y complicidad. No hay un guion establecido previamente de preguntas y respuestas, sino únicamente un guion sobre temas generales, es así que, la flexibilidad, apertura y creatividad son indispensables. Un aspecto importante es que este tipo de entrevistas requieren de un proceso largo y continuo, en el cual la paciencia es un factor importante⁶⁰.

59 Steinar Kvale, “Las Estrategias En Investigación Cualitativa” (Madrid: Ediciones Morata, 2011).

60 Bernardo Robles, “La Entrevista En Profundidad: Una Técnica Útil Dentro Del Campo Antropofísico,” *Cuicuilco*, no. 52 (n.d.): 39–49.

Una ventaja de las entrevistas es que accedemos al conocimiento de primera mano, no únicamente por las experiencias de nuestro interlocutor, sino por la propia experiencia de estar frente a frente en diálogo co-construyendo conocimiento y que es posible, por lo tanto, establecer una relación más horizontal, aún cuando eso no suceda completamente, por no ser una relación de amistad o compañerismo, pero es cierto que se logra un nivel de intimidad entre las participantes que puede resultar en relaciones más sólidas con el tiempo. También hay que considerar la importancia de la escucha activa, el respeto que debemos a nuestros interlocutores pues somos nosotros, los investigadores, quienes invadimos su mundo y la importancia de estar abiertos a otras formas o tipos de comunicación que pueden darse.

Además, una técnica que se considerará complementaria a la entrevista en profundidad es la observación. La observación es una técnica de recolección que se usaba durante el estudio de campo en los estudios culturales; sin embargo, se considera también que puede ser utilizada para buscar los significados que los participantes atribuyen a sus acciones y experiencias, así como para captar la visión del mundo del otro, así como lo establece María Julia Carozzi en su texto y cuando cita a Malinowski diciendo que esta técnica permite: “captar el punto de vista del nativo, su relación con la vida, conocer su visión del mundo”⁶¹, esto quiere decir que el punto de vista del otro se privilegia antes que el empleo de categorías conceptuales como guía de la investigación por parte del investigador. En el caso de la observación participante se identifica con descripciones más holísticas de la cultura ajena y se relaciona con la participación del investigador en la vida cotidiana de los participantes. En esta investigación no se propone una etnografía, ni tampoco fue posible realizar observación participante, sin embargo, ha sido posible incorporar la observación digital mediante la observación de la interacción

61 Julia Carozzi, “La Observación Participante En Ciencias Sociales : En Busca de Los Significados Del Actor,” *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, no. 13 (1981): 40–49.

de las participantes en redes sociales y en entrevistas o mesas de discusión, así como el seguimiento de agrupaciones, colectivos o grupos de las comunidades en las que las participantes viven y con las que socializan, esto puede ser una fuente de conocimiento muy relevante, al permitir observar aspectos que quizás no sobresalgan en las narraciones, o bien, para expandir la comprensión de algunos significados que ellas abordan en diálogos con otras personas y de problemáticas sociales en las cuales ellas o sus comunidades están inmersas.

Por último se destaca el uso de materiales visuales, principalmente la fotografía, como un apoyo a la investigación, principalmente porque la cultura *wixárika* está sumamente anclada a aspectos visuales, como lo confirman sus prominentes habilidades artísticas. Además, como asegura Marcus Banks en su texto *Los datos visuales en investigación cualitativa*⁶², en una sociedad con una omnipresencia de imágenes, el estudio social de las imágenes o a partir de las imágenes, debe ser parte de las investigaciones acerca de lo social, ya que los datos visuales pueden proporcionar al investigador una comprensión que no es accesible a través de otros medios (lenguaje oral o escrito), tanto por sus características distintivas, como por los hallazgos que producen; por lo tanto, incluir el estudio de lo visual en la investigación puede nutrirla y ampliar sus resultados. En este caso, se ha solicitado a las participantes que aporten algunas imágenes (fotografías y dibujos) que ellas consideren importantes para narrar sus experiencias de forma visual y también para tener su propia perspectiva de lo visual, es decir, para recuperar la forma en cómo ellas observan su entorno.

Como se ha descrito, las técnicas utilizadas durante la investigación corresponden a aquellas que permitieron mantener un diálogo con las participantes, a través de entrevistas en profundidad, fotografías, dibujos y textos o audios realizados por ellas mismas, estructuradas únicamente mediante una serie

62 Marcus Banks, *Los Datos Visuales En Investigación Cualitativa* (Madrid: Ediciones Morata/Colofón, 2014).

de temas y subtemas que permitieron conducir las narraciones y, sobre todo, alentar a que las participantes profundizaran en la narración de sus experiencias vividas. También se les solicitó a las participantes algunas fotografías, tanto personales o familiares, como de su entorno, con el fin de poder captar, de forma visual, la forma en que ellas contemplan su entorno natural y social. Además, se ha realizado un seguimiento en redes sociales, para tener algunos otros elementos que permitan conocer su interacción social y para estar al tanto de la realidad social y las problemáticas que enfrentan como comunidad en sus diferentes contextos.

Para efectos de sistematización, análisis e interpretación del bagaje de experiencias abordadas durante las entrevistas, así como de los demás materiales: fotografías, textos escritos, dibujos, observación; se elaboró una carpeta digital que contiene una carpeta por participante, en cada una de estas carpetas se concentraron las grabaciones y transcripciones de cada una de las entrevistas, así como los materiales elaborados o captados y los consentimientos informados firmados por cada una de ellas; a la par se ha estado realizando un diario de campo y reflexión para anotar las experiencias de la propia participante-investigadora, así como los cambios y acontecimientos que iban sucediendo en el transcurso de la investigación, mucho de lo cual ya se ha hecho vertido en este texto. Para realizar el análisis de las entrevistas se transcribieron los audios de cada una de ellas y se revisaron las capturas con el fin de identificar aquellos diálogos que revelen procesos de cambio, de permanencia, de re-existencia, o que tengan relación con aspectos de la identidad de las interlocutoras y su cultura, tomando en consideración la pregunta de investigación y los objetivos planteados en la misma, pero también atendiendo a las propias demandas e intereses planteados por las participantes en la investigación, así como a los procesos de reflexividad que detonaban en las participantes tanto las preguntas planteadas, como las narraciones que derivaban de la charla.

Se identificaron cada una de estas 'categorías' para tener la posibilidad de contrastar los momentos en que las participantes identifican estos procesos y de qué forma interactúan o se interrelacionan unos con otros, tanto para cada una de ellas, como de forma relacionada para todas las participantes, para buscar puntos de encuentro y diferencias tanto en sus experiencias, como en los significados que ellas asignan a cada una de estas experiencias. Fue importante encontrar patrones, diferencias, relaciones, experiencias únicas y especiales, incongruencias, conflictos, tensiones, lo cual permitió tejer un diálogo, en primera instancia, entre las voces de todas las participantes y, en una segunda instancia, entre las voces de las participantes, los mitos y las voces de las y los autores que se han abordado o entrevistado, de esta forma, se entenderá la investigación como un camino-retorno, pero también como un tejido, en su sentido más literal, es decir, como *textum*, *texto* o entretejido, en donde la recursividad explica tanto epistemológica, como metodológica y culturalmente nuestro paso por los mundos que habitamos. Resulta importante también señalar, siguiendo a Tim Ingold:

La antropología no es para nada el estudio *de*, sino el estudio *con*. Lo que caracteriza a la actitud antropológica es que estudiamos con otros. [...] Cuando hacemos antropología, estudiamos con otra gente y con el mundo, de la misma manera. [...] Así que la clave de la antropología es que tratamos el mundo no como un depósito de datos, del cual extraemos información a analizar para poner en nuestros libros, sino que ciertamente tratamos el mundo como el lugar donde se ha de encontrar sabiduría, si solo supiéramos cómo buscarla [...] Todo el tiempo la antropología está cuestionando los cimientos de la academia, porque sostiene que no podemos conocer el mundo si producimos afirmaciones terminantes acerca de él. Conocemos el mundo entrando a él y encontrando qué tiene para enseñarnos [...] En antropología la teoría es un estilo particular de argumentación. Es un proceso en el cual estamos continuamente interrogándonos los conceptos que utilizamos o aparecen en nuestros debates; no damos ningún concepto por sentado, sino que siempre debemos pensar qué supuestos vienen incluidos con dicho concepto. [...] cuando hablamos de hacer teoría, es realmente un proceso de desempacar los conceptos que usamos y

exponer los supuestos acerca de la vida, acerca de lo que significa ser humano, etcétera, supuestos que apuntalan esos conceptos. Eso es teorizar⁶³.

Dado que no hay nada más filosófico que plantear ese tipo de cuestiones, asombrarnos con el mundo [propio] y la experiencia que los seres humanos tienen de sus mundos, es decir, de sus propias exterioridades y experiencias, desentrañar conceptos, dudar de los conocimientos fundados y cimentados, el análisis que se propone tiene estas argumentaciones como guía. Después de realizado este trabajo de análisis, se realizó una revisión tanto del marco teórico, como de los materiales sobre la cultura *wixárika*, así como la recuperación de los mitos y la cosmovisión plasmada en diversos textos o videos y también el material escrito por la propia investigadora, como el diario de campo, con el fin de hacer una reconstrucción que ha permitido intercalar las voces, construyendo una polifonía que brinda sentido y significado a los modos de re-existencia hallados en el camino de investigación, tomando en consideración que la investigación se propone como diá-logo, es decir, el entramado de voces tanto de las participantes (investigadora incluida), de otras y otros investigadores y de la propia cultura de todas las participantes.

Concluyo con una cita de Tim Ingold: “Conocer es devenir, cada académico es un vagabundo, y cada forma de conocimiento es una línea que corre [...] no cruzando y entre dos puntos sino a través y a lo largo”⁶⁴, en este devenir la participante-investigadora se asume pues, durante la investigación, en un continuo tránsito, como vagabunda en tierra ajena, bajo la ‘figura del idiota’ que plantea Stengers, que asume ‘no saber’ y, por lo tanto, permite que las participantes le muestren el camino, le enseñen lo que ella desconoce y ellas sí saben; pero al mismo tiempo, la propia investigación ha develado en este tránsito parte

63 Tim Ingold, Javier (Trad.) Taks, and et. al., *Ambientes Para La Vida. Conversaciones Sobre Humanidad, Conocimiento y Antropología*, ed. Ediciones Trilce (Uruguay, 2012), 54–55.

64 *Ibidem*, p. 49.

importante de la pregunta acerca de 'quién soy', porque ha sido diáfano en el transcurso que no hay conocimiento de la-otra persona o de la-otra cultura, sin que ese conocimiento devuelva algunos reflejos de sí, como si la mirada fuera a través de un cristal y al mismo tiempo de un espejo.



Capítulo 2. Encuentros desde la otra mirada.

El conocimiento de mí misma proviene, en parte, de identificar y reconocer mi propia fragilidad. Esto, sin embargo, no es el resultado de un trabajo introspectivo, sino de un enfrentamiento y de un encuentro con la otra, con una misma desde la otra. La colisión con otros cuerpos nos permite reconocer y apreciar las diferencias que nos hacen ser la que cada una es. Mi conocimiento de mí misma es el resultado de la asimilación de alguna tÚ: hay modos de sentir, de vivir, una experiencia, que son diferentes del mío y que otras experimentan; cuando logro aprehender esta posibilidad, inicio mi propia intelección. [...] Este hecho tan pedestre y ordinario -la extranjería de una vivencia- vuelve poco factible que yo pueda sentir esas experiencias, que yo pueda vivir lo que ella vive. Lo que hacen posible, sin embargo, es que me conmueva: me perturbe, inquiete o enterezca y, en cualquiera de estos casos, me mueva del lugar en el que estaba fija o estable.⁶⁵

En todo camino hay encuentros, esta no es la excepción. Al elegir la huida hubo encuentros que fueron ineludibles. En esta revisión se encontrará una descripción breve y un tránsito que nos acerca a las principales características de la cultura *wixárika*, planteadas 'desde la otra mirada', se abordan los trabajos de algunos de los primeros exploradores, etnógrafos y antropólogos que produjeron los registros primigenios de la vida en las distintas comunidades *wixáritari*, así como sus formas de organización, sus rituales, fiestas y algunas de sus vivencias cotidianas. Posteriormente se expondrán las visiones y experiencias de algunos etnógrafos

65 Ángeles Eraña, op. Cit., pp. 129-130

contemporáneos, quiénes acuden a la vivencia de las costumbres y la cultura de los *wixáritari* con nuevos enfoques y con los cuales se entablará un diálogo durante el trayecto de la investigación. Se enuncian algunos materiales audiovisuales que proporcionan un contacto más cercano con la cultura *wixárika* y con las problemáticas que viven actualmente sus poblaciones, como por ejemplo, la defensa de *Wirikuta* y se analizan también algunos documentos que abordan el tema de la migración de los *wixáritari* a otras ciudades, así como las relaciones que se entablan entre mestizos e indígenas. Por último, nos acercaremos a algunas investigaciones realizadas por etnógrafas y antropólogas mujeres, para diferenciar el abordaje que ellas hacen de la cultura *wixárika* y destacar sus contribuciones; sin embargo, en contraste y con el fin de provocar esa colisión de la que habla Ángeles Eraña, es necesario tejer aquí las voces de las mujeres que responden ante el cuestionamiento ¿qué es o qué significa ‘ser *wixárika*’?

Un *wixárika* yo creo que es un ser humano que tiene una estrecha relación con la naturaleza porque es lo primero que hacemos: comunicarnos con las deidades, con los ancestros; y que no ha perdido la relación con los ancestros porque en las ceremonias pues se menciona todo esto, sobre las deidades que nos rodean, la naturaleza, el agua, los animales, plantas, para nosotros casi todo es sagrado y dañarlos, así como contaminarlos como que no, no es nuestra tarea. Como que yo me siento así, como muy responsable de cuidar todo lo que existe, todo lo que me da de comer, ¿no? Por todo lo que sobrevivo, entonces, pues por eso es que mantenemos las ceremonias, porque pues les ofrecemos, les ofrendamos. Sé que físicamente, así, a simple vista, pues no comen, pero yo creo que espiritualmente pues sí, sí lo hacen. Entonces un *wixárika* creo que tiene una relación muy estrecha con la naturaleza y los ancestros [...] No puedo, no podría explicar el significado. Sí, yo digo que si alguien no habla nuestro idioma... Yo creo que ser *wixárika* es hablar este idioma *wixárika*, y que, pues, que hace todas las ceremonias, en todas las temporadas y que está preparado espiritualmente, porque desde la niñez empiezan a prepararnos, desde a los cero o a un año, entonces un *wixárika* es prepararse espiritualmente también. Creo que es un ser humano que está... Pues que tiene una relación directa con la naturaleza, que tiene su propia cosmovisión, la forma de cómo expresarse en las ceremonias, creo que tiene su forma de... Sí, sus visiones, sus

ideales, su forma de expresarse hacia algo sobrenatural, no sé... Cuidar, todavía cuidar sus ancestros, de que ya se fueron, pero yo digo que siguen con nosotros, y es seguir lo que ellos nos dejaron alguna vez, pues seguir conservando eso. Para mí es eso, ser *wixárika*. Sí, tener una comunicación con los ancestros y conservar lo que nos dejaron ellos.⁶⁶

Nosotros, los *wixáritari*, pues tenemos una cosmovisión auténtica, propia, es una identidad que lo traes desde nacimiento, desde antes, desde que te conciben, así se crea el *wixárika*. Entonces yo no estoy de acuerdo cuando unos dicen: “¡Ay! Yo soy *wixárika*”. Y hasta a veces pues ni lo hablan, la lengua, ¿verdad? Y hasta a veces no están de acuerdo con algunas costumbres, entonces siento yo que debe de ser un poquito celoso en esto, porque pues hay identidades que se van, por esos motivos, pues se van desconstruyendo, no sé cómo decirlo, pero se van como deteriorando. Entonces es importante para nosotros pues conservarlo, y decirlo, y defendernos. [...] Siento que un *Wixárika*, es... Tiene mucha identidad, cuenta con mucha identidad, es muy difícil que, que se desconstruya, no sé cómo se dice pero, o sea, por eso mismo nosotros somos como muy celosos, como muy celosos de nuestra cultura, porque no queremos que se pierda, no queremos que... Queremos que se conserve, al contrario, ¿verdad? La identidad, todo lo que hacemos, la cosmovisión, el trabajo, el trabajo comunitario, las festividades, nuestra lengua, todo eso lo queremos seguir conservando, sin perder la identidad, ¿verdad?, porque pues ya se están dando esas situaciones lamentablemente [...] Porque también ya muchas personas ya se están casando, por ejemplo, con unos gringos, por ejemplo, con otras culturas. Y eso de alguna manera ya lo está desconstruyendo, [...] poco a poco se está haciendo diferente. Para mí eso es un *wixárika*, tiene mucha identidad, tenemos mucha identidad. Es algo muy valioso para mí, porque pocas culturas como nosotros, ¿ve'a? Que se ha conservado aún de todo lo que ha pasado [...] Y seguimos aquí, seguimos aquí y queremos seguir y tenemos que hacer mucho trabajo para que siga, y ahí la responsabilidad de las nuevas generaciones y de nuestros mayores, nuestras mayores, porque pues si no nos enseñan ellos, pues no, no vamos a aprender y ellos ya se nos van a ir, ya se nos están yendo. A mí me duele mucho haber perdido a mi papá porque él tenía muchos conocimientos de toda la cultura y yo no conversé mucho de esto con él, porque era, te digo, como que muy reservado, como que era muy, muy duro, entonces era difícil la comunicación y siento que me

66 Hawiema Carrillo (Paula). Entrevista, 2021.

faltó mucho, pues dialogar, por parte de la cultura, de la cultura de nosotros, por eso no sabemos mucho, por eso estamos como... a ver qué más me dice fulanita, este, buscando, pues a ver que más sigue, ¿ve'a? [risas]. Y se pierde gran parte de la continuidad, se pierde porque a veces ya tu tío, tus tíos, no quieren ser lo mismo, tus tíos ya no, no hacen caso y es triste para mí, ¿ve'a? Que se me haya ido mi papá, sin haberlo explotado así, de esa manera, y mi abuelo también, desde hace mucho tiempo él... Pues él tenía más conocimientos que todos, ¿ve'a? De ese tema de la cultura, porque son personas muy sabias, muy conocedoras y que uno quisiera pues que siempre vivieran con uno, así es, pues conservarlo, ¿verdad? La responsabilidad que tenemos nosotros es conservarlo y es difícil, es difícil en estos tiempos, es difícil, pero bueno, ahí vamos a continuar, esperemos que podamos hacer mucho.⁶⁷

Yo creo que [lo que nos distingue es] la forma de ver la vida, la vida en sí misma, el conocimiento y la sabiduría que tenemos, ¿no? La forma, esa visión que tenemos de ver las cosas a comparación de quienes no pertenecen a esta cultura, por ejemplo, desde lo que para nosotros eh... Y que mucha gente que no es indígena, pues no entiende, es el tema de que nosotros como pueblo *wixárika* tenemos un fuerte arraigo con lo que es la naturaleza, porque todo gira alrededor, nosotros somos quienes, como por ejemplo, el significado que le damos a la tierra, el significado que le damos al agua, el significado que le tenemos a todo lo que nos rodea, pues es obviamente, pues diferente, ¿no?, a comparación, por ejemplo, en la cultura occidental, donde todo eso pues incluso se materializa, se vende y que para nosotros pues es un significado muy importante. Es algo, esa cosmovisión diferente que tenemos hacia la naturaleza, creo que eso nos identifica y eso nos hace valorar lo que tenemos, la naturaleza. Incluso lo vemos, ¿no?, a la Tierra como nuestra, bueno así le decimos, Madre Tierra que nos da de comer y por eso la cuidamos mucho. Incluso, por ejemplo, ahí está el choque cultural, ¿no?, decir bueno, la cultura occidental, por ejemplo, explota, hace... Y nosotros la cuidamos porque nos da alimentos y es algo que, incluso con el agua también, por ejemplo, todo lo que tiene que ver, esas plantas y toda esa cosmovisión que se maneja, pero por el respeto pues, a todo lo que es la naturaleza.⁶⁸

67 Marina Carrillo (Tukarima), entrevista, 2021.

68 Dianna Montoya, entrevista, 2021.

Las mujeres que participan en la entrevista se asumen mujeres *wixáritari* y ante preguntas tales como: ¿Qué es ser *wixárika*?, ¿qué significa para ti ser *wixárika*?, o bien, ¿qué distingue a los *wixáritari*? Ellas responden de distinta forma, dependiendo de sus propios contextos, pero coinciden en considerar que se tiene una cosmovisión diferente, que los *wixáritari* son seres humanos que tienen un conocimiento y sabiduría ancestral, que respetan y cuidan a la naturaleza porque consideran a todo aquello que las rodea deidades sagradas, a las cuales deben honrar, alimentar, respetar y cuidar; además, 'la Madre Tierra' las provee de alimentos. Coinciden también en fijar esa 'identidad' desde el nacimiento o incluso antes, desde la concepción y destacan la formación espiritual que un *wixárika* requiere desde que es pequeño, por supuesto se destaca la lengua, las tradiciones, las ceremonias, la vestimenta, etc., pero mayor valor se asigna al significado que para ellos tiene el conocimiento ancestral ligado a la importancia que para ellos supone todo cuanto les rodea: tierra, agua, animales, plantas e incluso piedras. Es así como ellas se auto-definen y definen su cultura y ponen énfasis en el trabajo de cuidado y conservación tanto de la naturaleza, como de su propia cultura. A continuación se recorrerán los diversos puntos de vista o modos de ver a los *wixáritari*, desde la mirada ajena, desde la otredad a través del tiempo.

2.1. ¿Quiénes son las y los *wixáritari*? El mundo *wixárika* visto por otras y otros.

Los *wixáritari*, también llamados (erróneamente, como se ha explicitado antes) Huicholes⁶⁹, son una etnia que habita en la Sierra Madre Occidental, en los límites

⁶⁹ La etnia se denomina a sí misma *Wixárika* y *wixáritari* en plural, refiriéndose a los miembros de esta cultura. Huichol es el exónimo con el que se les denomina en español; sin embargo, aunque algunos autores opinan que el término ha sido resignificado por ellos mismos, pues tenía una carga despectiva, lo cierto es que las participantes confirmaron que no se identifican con el término y que lo consideran despectivo, por lo tanto, en este trabajo se utilizarán los primeros nombres por considerar que lo más hospitalario es llamarles según la denominación en su propia lengua. Se utilizará el término 'huichol' únicamente en citas textuales y para citar la bibliografía.

entre los estados de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas. Una característica importante que investigadores, estudiosos y acompañantes de los *wixáritari* destacan de esta etnia, es que conservan su lengua, sus tradiciones y el *yeiyari* o ‘costumbre’, a pesar del tiempo y de los obstáculos que el ‘mundo moderno’ les impone: la minería, la pobreza, la expoliación de sus tierras y de los lugares sagrados, como *Wirikuta*; así como de sus conocimientos, su cultura, su arte e incluso la apropiación del consumo de *hikuri* (peyote) o la amenaza de extinción a la que ha sido sometido debido al saqueo⁷⁰. Su misticismo, su conexión con la naturaleza, su gran religiosidad y sus prominentes habilidades artísticas son reconocidas y exaltadas por quienes han tenido contacto con miembros de esta etnia.

La lengua *wixárika* forma parte de la familia yuto-nahua, emparentada con el náhuatl, el *nayeri* (cora) y el *o’otham* (tepehuano)⁷¹. Respecto a su origen, algunas fuentes (Peter T. Furst, Bárbara G. Myerhoff y Elías Amador) refieren que provienen de algunas tribus chichimecas del norte, los primeros los relacionan con los zacachichimecas y E. Amador, con los huachichiles o guachichiles; en cambio Konrad Theodor Preuss, por influencia del mexicanista Eduard Seler, los identifica con los mexicas. Aunque algunas fuentes de la época colonial los ubican ya habitando las montañas de Nayarit, en realidad hay pocas evidencias que expliquen el origen exacto del pueblo *wixárika*. La teoría que sostiene Leobardo Villegas⁷² es que los *wixáritari* son el resultado de una fusión étnica sucedida en la segunda mitad del siglo XVI, al huir algún grupo de chichimecas a las montañas

70 Una de las mujeres contactadas pero que no participó de manera activa en las conversaciones realiza un trabajo de cuidado y conservación del *hikuri* mediante una Asociación llamada “Hablemos de *hikuri*”. Su trabajo promueve, en compañía de biólogos y autoridades tradicionales la conservación y manejo biocultural adecuado del *hikuri* (peyote).

71 A estas etnias se les conoce en español como ‘coras’ y ‘tepehuanes’ o ‘tepehuanos’; sin embargo, como sucede con los *wixáritari*, ellos tienen su propio etnónimo: ‘*nayeeri*’ y ‘*O’dam*’, respectivamente, a los cuales se ceñirá este trabajo, por las razones antes esclarecidas.

72 Leobardo Villegas Mariscal, *Historia y Etnografía. Un Análisis de La Cultura de Los Huicholes*, 1ra. ed. (Zacatecas: Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde, 2018).

de Nayarit y encontrarse con los *nayeri* que habitaban la zona. La evangelización de esas tribus se realizó después de la guerra de la Mesa del Nayar (1722) y aunque existen algunos templos católicos en la zona y los *wixáritari* conservan algunas festividades católicas como la celebración de la semana santa y de algunas mayordomías, su religiosidad es primordialmente pagana centrada en el culto a la triada maíz-venado-peyote y consideran que los dioses son sus antepasados o ancestros deificados, identificados con lo que les rodea: piedras, ríos, cuevas, cerros, etc. y con los cuales mantienen comunicación a través del *yeiyari* y el consumo del *hikuri* (peyote).

Las ceremonias y fiestas rituales ocupan un papel central en la vida política, social y religiosa de la comunidad, las principales son de tipo mitote y están relacionadas con el ciclo agrícola y la designación de puestos político-religiosos, las principales son: la fiesta de cambio de varas (realizada en enero para el cambio de autoridades), la danza del peyote (*Hikuri Neixa*), la fiesta de la siembra (*Namawita Neixa*) y la fiesta del tambor (*Tatei Neixa*), las tres últimas están relacionadas con el cultivo del maíz: la preparación del *coamil* (milpa), la siembra y la obtención de los primeros frutos. Estas ceremonias se caracterizan por: los cantos del *mara'akame* que narra episodios de su cosmovisión y de su mitología, las danzas circulares alrededor del fuego (*tatewari*) y el zapateado, el sacrificio de animales como venados, reses y ovejas para ofrendar su sangre a los dioses, el depósito de ofrendas votivas, principalmente jícaras, maíz y flechas, el consumo de tejuino (*nawa*) y peyote (*hikuri*).

Los *wixáritari*, como se mencionó antes, habitan en la Sierra Madre Occidental, en los límites entre los estados de Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas, se organizan en rancherías que generalmente están apartadas unas de otras por espacio de algunos kilómetros. En las rancherías viven los jefes de familia y sus hijos con sus respectivas familias, cada quien en su propio espacio o jacal, cada ranchería tiene su propio templo dedicado a sus antepasados (*Xiriki*).

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Cuando hay alguna festividad o hay que atender alguna obligación religiosa, los habitantes de las rancherías que son miembros de una comunidad se reúnen en su centro ceremonial, llamado *tukipa* o la casa de los dioses. La etnia se divide en tres centros principales y dos secundarios ubicados en las siguientes comunidades: San Andrés Cohamiata (*Tateikie*), Santa Catarina Cuexcomatlán (*Tuapurie*) y San Sebastián Teponahuaxtlán, las tres en el municipio de Mezquitic y consideradas como las tres principales; y Tuxpan de Bolaños (*Kuruxi Manuwe*) y Guadalupe Ocotán, como los dos centros secundarios, aunque las cinco zonas tienen un gobernador o *tatuwani*.⁷³ Sin embargo, el territorio que abarca la geografía ritual de los *wixáritari* se extiende por aproximadamente 90 mil kilómetro cuadrados. Según la cosmovisión *wixárika* y sus principales mitos, el territorio sagrado comprende cinco sitios: 1) *Haramaratsie* (en el mar de San Blas, Nayarit), 2) *Te'akata* (ubicada en las grutas de la sierra), 3) *Wirikuta* (en el desierto de Real de Catorce, San Luis Potosí), 4) *Hauxamanaka* (Cerro gordo, ubicado en la sierra de Durango) y 5) *Xapawiyemeta* (Isla de los alacranes, ubicada en el lago de Chapala), lugares en los cuales habitan sus dioses, aunque los ancestros deificados pueden encontrarse en distintos lugares a lo largo de todo el territorio sagrado.

Actualmente, según el Atlas de los pueblos indígenas de México desarrollado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas⁷⁴ (CDI), con cifras actualizadas hasta 2015, existe una población total de 71, 450 personas identificadas con la comunidad *wixárika*, de los cuales 35,331 se identifican como hombres y 36,119 como mujeres ⁷⁵.

73 Víctor Manuel Téllez Lozano and Rozenn Le Mûr, “De La Sierra a La Ciudad. Identidad y Participación Económica de Los Huicholes de Guadalupe Ocotán En La Ciudad de Tepic,” in *Explorando Nuevas Miradas En Los Estudios Del Agua y En Las Transformaciones Socioterritoriales En El Occidente de México*, ed. Octavio Martín Octavio Martín González Santana and Alicia Torres Rodríguez, 1a ed. (MICHOCÁN: El Colegio de Michoacán, 2017), 215.

74 INPI, “Atlas de Los Pueblos Indígenas de México: Mayos,” 2015, http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=815.

75 Las estadísticas corresponden al año 2015. Existe una gran posibilidad de que estas cifras hayan cambiado; sin embargo, las estadísticas del censo de población 2020 del INEGI aún no se encuentran reflejadas en la página consultada en fecha 21 de abril de 2022. Hay que considerar también que los

2.2. Los primeros visitantes: Lumholtz, Zingg, Preuss, Benítez, et. al.

Entre 1890 y 1910, el etnógrafo y explorador noruego Carl Lumholtz, con el patrocinio del Museo Americano de Historia Natural, recorrió gran parte de la Sierra Madre Occidental, estableciendo contacto principalmente con: *rarámuris*, *o'dam*, *nahuas*, *naayeris*, *wixáritaris*, *tohono* y *purépechas*; convirtiéndose en el primer antropólogo en convivir con estas etnias y plasmando sus experiencias en el libro: *El México Desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*⁷⁶ (1904), obra en dos tomos que constituye la primera descripción de las etnias que habitan el noroeste de México. Posteriormente, Konrad Theodor Preuss, Léon Diguét, Otto Klineberg, Robert M. Zingg, Alfonso Fabila, Peter T. Furst, Ramón Mata Torres, Fernando Benítez, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath⁷⁷ y algunos otros antropólogos e investigadores, realizaron posteriores visitas a las comunidades de la sierra, ampliando las investigaciones realizadas por Lumholtz.

El texto de Lumholtz contiene una descripción muy detallada y amplia de los acercamientos que tuvo el etnógrafo con los *wixáritari*, aunque narra también las dificultades a las que se enfrentó, principalmente la desconfianza de los habitantes de la comunidad. Él llegó a San Andrés Cohamiata guiado por unos *Nayeri* y unos mexicanos, reporta que su llegada causó gran desconcierto, aunque Neurath pone en duda algunos de los supuestos de Lumholtz pues los *wixáritari* tenían contacto con el exterior. Además, Lumholtz los considera 'aborígenes de una cultura arcaica y primitiva', cuestión que otros antropólogos cuestionarán posteriormente. El autor

wixáritari se desplazan en algunas épocas del año a las ciudades (migración estacional) y después vuelven a sus territorios y que en muchas ocasiones estas estadísticas dependen de que ellas y ellos respondan a los censos asumiéndose como población indígena o hablantes de alguna lengua indígena.

76 Carl Lumholtz, *El México Desconocido*, Vol. 2, ed. Trad. Balbino Dávalos (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1904).

77 Villegas, *op. cit.*, 23.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

inicia describiendo los trajes y adornos de los indígenas, asombrándose de la belleza de los bordados y de los adornos que utilizan, describe la realización de una fiesta de la lluvia y menciona la introducción de algunas influencias cristianas en sus rituales, describe la siembra del *coamil*, el sacrificio ritual y la fiesta posterior. Explica también que 'huicholes' es un nombre que dan los mexicanos (mestizos) a los *vishálika* o *virárika*, cuyo significado es 'curanderos', los relaciona con los aztecas pero los considera tribus bárbaras a comparación de estos, menciona la conquista de 1722 y la influencia cristiana que tuvieron sus costumbres después de esta, aunque reconoce que no hay ningún sacerdote entre ellos. Menciona que se alimentan principalmente de maíz y frijol y que la matanza de animales es primordialmente ritual. Los describe altivos, embusteros pero amables, bondadosos y hospitalarios, profundamente religiosos. Describe también sus templos y sus casas, los mitos principales, las fiestas religiosas y sus dioses, las ofrendas y enseres propios de los dioses que tienen la característica de ser objetos miniatura, los fetiches y objetos votivos, la cacería del venado, el llanto que sucede en los rituales, la preparación de comida y *tejuino* en las fiestas, la triada maíz-venado-peyote, los bautizos ceremoniales, el matrimonio, las enfermedades, la peregrinación del peyote, los santuarios naturales y cuevas sagradas, así como la emotividad de los *wixáritari*, cuya facilidad para reír, llorar o encolerizarse es mencionada. Un aspecto sobresaliente de la obra de Lumholtz, como se ha mencionado antes, es que es el primer texto que menciona con detalle la cultura *wixárika*, pero también destaca la calidad estética e histórica de sus fotografías.

Konrad Theodor Preuss estuvo entre los *naayeri*, *wixáritari* y mexicaneros del margen occidental entre los años 1905 y 1907; sin embargo, el manuscrito que contenía la información de su trabajo respecto a los textos rituales se quemó durante un bombardeo en la casa editorial G. B. Teubner, en Leipzig y la única copia al carbón del libro, así como sus notas de campo sobre los *wixáritari* se

perdieron durante los bombardeos a Berlín, víctimas de la Segunda Guerra Mundial. Lo que se referirá sobre Preuss y sobre Eduard Seler, otro antropólogo que es considerado el padre de la mexicanística será a partir de los textos: *El pasado prehispánico y el presente indígena: Seler, Preuss y las culturas del Gran Nayar*⁷⁸, escrito por Jesús Jáuregui y Johannes Neurath y *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*⁷⁹, libro coordinado por Johannes Neurath. Preuss fue alumno de Seler y, aunque Seler realizó muchas contribuciones en la teoría, Preuss es el alumno que lleva a la práctica la teoría mediante su trabajo etnográfico en la sierra madre occidental pero apartándose de las orientaciones del maestro. Jáuregui y Neurath buscan en el texto cuestionar por qué razón los trabajos de Seler han tenido mayor importancia que los de Preuss y se adelantan a observar que la respuesta tiene que ver con razones político-ideológicas, que pretenden considerar a los ‘indios muertos’ (culturas prehispánicas) superiores a los ‘indios vivos’ de las culturas contemporáneas. Mientras Seler sustenta la magnificencia del pasado prehispánico, Preuss “demuestra que el pensamiento de los indígenas contemporáneos de una región apartada y marginal corresponde, en tanto universo intelectual, al mismo rango que el de las antiguas civilizaciones americanas”.⁸⁰

Uno de los objetivos de Preuss era obtener los textos de las tradiciones de las culturas del Gran Nayar en su propia lengua pues su hipótesis era que de esa forma tendría conocimiento más certero de su cultura, por lo cual consiguió nativos bilingües a los cuales en todo momento pago por sus servicios, no solo de traducción *in situ*, sino asignándoles otras tareas, mientras él realizaba

78 Jesús Jáuregui and Johannes Neurath, “El Pasado Prehispánico y El Presente Indígena : Seler , Preuss y Las Culturas Del Gran Nayar,” *Eduard y Caecilie Seler Sistematización de Los Estudios Americanistas y Sus Repercusiones*, 2003, 175–95.

79 Johannes Neurath, *Por Los Caminos Del Maíz. Mito y Ritual En La Periferia Septentrional de Mesoamérica* (México: FCE y CONACULTA, 2008).

80 Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (2003), op. cit.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

observaciones y recolectaba los textos. Convivió de forma tranquila, compartiendo con las comunidades durante 19 meses continuos y logró recopilar 5000 páginas de cantos rituales, cuentos nativos, rezos y fórmulas mágicas y 2300 objetos etnográficos. Es en ese proceso en el cual Preuss se convierte en etnólogo y se aparta de las concepciones de Seler, dando mayor importancia al presente etnográfico mediante el estudio de los ritos y textos contemporáneos. Uno de sus logros es comprender el sistema de transformaciones simbólicas y los vínculos entre las distintas comunidades. También teoriza sobre los mitos, la magia y el mana, el preanimismo religioso y la 'naturaleza sincrética' de las religiones indígenas, superando los prejuicios acerca de lo 'impuesto' y lo 'original', reivindica los textos rituales como literatura en estricto sentido. También se destaca la influencia que tuvo Preuss sobre Zingg, la importancia que tuvo la orientación que dió a su trabajo etnográfico, así como su consejo de visitar la zona sur-oriental del territorio. Aunque los autores destacan el retroceso y la desgracia que supone el hecho de que Zingg no pudiera recopilar los mitos en lengua nativa o con una adecuada traducción al castellano, ya que ni Zingg ni su informante hablaban bien castellano, aún así y debido a la desaparición del texto sobre rituales de Preuss, se destaca el trabajo de Zingg pues supone la compilación más amplia disponible sobre mitología *wixárika*. La obra de Preuss no solo fue víctima de la destrucción durante la Segunda Guerra Mundial, sino también del olvido por la Antropología mexicana; sin embargo, su importancia se renueva gracias a su enfoque sistémico, a su perspectiva de esclarecimiento del pasado a partir del presente etnográfico y de no considerar a los indígenas simplemente como vestigios de las glorias prehispánicas anteriores, sino con una vitalidad cultural actual. Fue posible conseguir además una edición digital de algunos textos que sobreviven en una compilación de los antropólogos Jáuregui y Neurath, el libro llamado *Fiesta*

*literatura y magia en el Nayarit*⁸¹ conserva 23 artículos del antropólogo en los cuales narra algunos mitos y fiestas recogidas durante su trabajo de campo como parte de sus informes de campo y algunos artículos escritos sobre estos temas.

En 1934, Robert M. Zingg realiza una visita durante el ciclo completo (un año) a la comunidad *wixárika* de Tuxpan con el fin de verificar y aumentar los datos obtenidos por Lumholtz, aunque Zingg tiene un interés teórico específicamente ligado a la psicología social. Un aspecto importante de la visita de Zingg es que realizó la primera película usando una cámara de cine, recogió los mitos más importantes narrados y traducidos por los propios pobladores y realizó un estudio sobre el panteón *wixárika*, aunque este estudio del panteón de dioses ha sido cuestionado por antropólogos posteriores, debido a la complejidad de definir con exactitud a los ancestros deificados, propia de la cultura *wixárika*. Treinta o cuarenta años más tarde, Fernando Benítez comprobaría que esos mitos continúan siendo cantados por los *mara'akates* aunque hay algunas variantes, sobre todo de forma, entre las distintas poblaciones.

Resulta muy importante destacar que en su obra: *Los Huicholes una tribu de artistas*⁸², Zingg realiza un análisis de la cultura *wixárika*, considerando a la cultura como un sistema de pensamiento, creencias y comportamiento y que esas representaciones se logran por medio del condicionamiento social, hace varias referencias a los conceptos aportados por Durkheim y Lévy-Bruhl en cuanto a lo 'sagrado' y la 'participación mística'; por lo tanto, su finalidad fue "establecer hasta qué punto el individuo huichol [sic] participa en esa totalidad del ideal cultural que es tan predominantemente místico"⁸³, estableciendo una correlación entre participación mística y cultura primitiva versus motivaciones racionales y

81 Jesús Jáuregui and Johannes Neurath, *Fiesta, Literatura y Magia En El Nayarit. Ensayos Sobre Coras, Huicholes y Mexicaneros de Konrad Theodor Preuss, Fiesta, Literatura y Magia En El Nayarit* (México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998), <https://doi.org/10.4000/books.cemca.2207>.

82 Robert M. Zingg and Trad. Celia Paschero, *Los Huicholes: Una Tribu de Artistas* (Mexico: Instituto Nacional Indigenista, 2012).

83 *Ibidem*, p. 45

civilización. Conceptos como 'primitivo' o 'civilizado' actualmente son cuestionables; sin embargo, el valor del texto con referencia al tema de investigación (además de los muchos datos etnográficos que proporciona), es que Zingg intentó establecer hasta que punto algunos individuos participaban de su cultura, que es profundamente mística. Zingg realiza una detallada investigación acerca de la organización política, social y religiosa de los *wixáritari*, en la cual va clarificando los rituales que se realizan en cada ocasión, su relación con los mitos y una descripción de la parafernalia utilizada y de los métodos de purificación establecidos, describe también las características, funciones y comportamientos de los integrantes de la comunidad siempre en relación con su participación mística, desde los chamanes hasta los niños.

Concluye que la participación mística del pueblo *wixárika* no puede clasificarse como 'prelógica' puesto que la religiosidad es un recurso con el que la sociedad transmite su cultura y forma al individuo de acuerdo con los esquemas de pensamiento del grupo⁸⁴, lo cual representa, para esta cultura, la clave de su supervivencia y conservación hasta la actualidad. Establece que para la sociedad *wixárika*, la religión y lo místico dominan la cultura y la conducta de los miembros de la comunidad, mientras los dioses lo dominan todo, de tal forma que el *wixáritari* tiene una relación profunda con los dioses, más que con la 'realidad objetiva', a través de un sistema complejo de creencias y prácticas interrelacionadas que le son impuestas desde el nacimiento, transmitidas durante su crecimiento y que lo moldean para formar parte del grupo. Las preguntas que surgen al leer el texto son: ¿el individuo que se ha formado en estos esquemas puede romper con ellos estando lejos de la comunidad o, aún estando lejos, los mantiene?, ¿De qué forma se hacen los ritos de iniciación y transmisión de estas costumbres en los niños que crecen lejos del territorio *wixárika*, para que estas concepciones místicas formen parte de sus esquemas de pensamiento y acción?

84 *Ibidem*, p. 382.

Y más allá de estas cuestiones ¿esas relaciones profundas y permanentes que tienen con sus ancestros no crean ‘de hecho’ una realidad, es decir, su propio mundo?, ¿qué tan cuestionable es entonces la supuesta ‘objetividad’ a la que hace referencia Zingg?

En el libro *Los indios de México*⁸⁵, publicado en 1968, escrito por Fernando Benítez, se narra el encuentro inesperado de este periodista con la cultura *wixárika*, cuando platicando con el director del Museo de Arte Popular en Guadalajara, el doctor Rubín de la Borbolla, este le platica de un *wixáritari* llamado Guadalupe de la Cruz que iba camino a su población para llevar maíz pues la sequía había arruinado las cosechas y padecían hambre, al siguiente día, el autor regresa con el doctor Rubín para solicitarle apoyo para acompañar a Guadalupe a su tierra, recibiendo todo el apoyo necesario por parte del gobierno para su travesía (además del libro de Carl Lumholtz, que le entregó el doctor Rubín). Así empieza la narración de lo que vivirá F. Benítez con los *wixáritari*, en la comunidad de Tuxpan de Bolaños y en otros tres viajes más a otras comunidades, entre ellos una peregrinación a *Wirikuta*. Lo primero que le sorprende es lo bello y artístico de sus vestimentas que se contraponen con el paisaje desértico del lugar y ‘la energía del carácter huichol [sic]’. Uno de sus informantes fue Pedro de Haro, quien por una carta de recomendación del doctor Rubín se acerca a F. Benítez, también Guadalupe de la Cruz será un informante; sin embargo, quien le informará de los temas religiosos y sus mitos, será el *mara’akame* Bartolo Chibarras.

Cabe mencionar que el autor reconoce no tener las herramientas necesarias para indagar y reconstruir las costumbres y la cultura *wixárika*, pues es un periodista, no un antropólogo, razón por la cual tardó mucho en comprender lo oculto en los relatos. La narración de Pedro de Haro y de Guadalupe de la Cruz se centra en las luchas que ha tenido que emprender la comunidad para defender sus tierras de invasores y mestizos que quieren despojarlos, además de las

85 Fernando Benítez, *Los Indios de México*, 3ra. ed. (Mexico: Ediciones Era, 1976).

diferencias y divisiones que han surgido entre los mismos *wixáritari* por disputas de territorios y linderos. Un aspecto a resaltar del texto es que representa la primera narración de una peregrinación a *Wirikuta*, la tierra sagrada del peyote, puesto que ningún otro investigador había tenido dicha experiencia. Si bien los anteriores etnógrafos y antropólogos mencionan dicho peregrinar, no habían sido parte del mismo. F. Benítez logra (no con mucho agrado de los *wixáritari*) participar de la experiencia completa, desde la salida de San Andrés, el camino completo, las ceremonias que se realizan en el cerro del Quemado, la cacería del peyote, el regreso a San Andrés, la cacería del venado y la fiesta del maíz quemado (o del esquite), con la cual concluye el peregrinar, su texto se nutre con algunas fotografías de gran valor estético e histórico. El siguiente viaje es a San Andrés, durante las fiestas de Semana Santa, Benítez narra también la visita a *Te'akata*, lugar sagrado que se encuentra en la sierra, en los límites entre San Andrés (*Tateikie*) y Santa Catarina (*Taupurie*), sitio que ahora se encuentra en disputa entre ambas comunidades.

Otros informantes importantes son José Carrillo, Pascual Valdés y Panchito López de la Cruz, aunque el periodista se enfrentó también a múltiples problemas para ganar la confianza y obtener información de los *wixáritari*, confirmando la premisa de que son en extremo cautelosos con los mestizos, pues han sido presa de múltiples saqueos y engaños; el autor afirma que encontró en Ocotla (más que en San Andrés) mucha hospitalidad, siendo su informante principal Bartolo Chibarras, *mara'akame* que le proporcionaría la mayor información acerca de los mitos y la cultura *wixárika*. Benítez hace un último viaje, en el cual va a una zona poco explorada, cerca del río Lerma, en Nayarit, es recibido en el rancho de Ramón Medina; en este capítulo se narran algunas vivencias de esta familia y algunos mitos, historias y ceremonias de la cultura *wixárika* y una última visita a Tuxpan.

Fernando Benítez concluye el texto con una reunión entre los *wixáritari* y ganaderos mestizos de la zona, el objetivo era acordar el pago que harían los ganaderos por el pastoreo en tierras de la comunidad *wixárika*, aunque el acuerdo concluye beneficiando a estos últimos, el periodista hace una anotación importante: el conflicto entre mestizos e indígenas es un problema complejo que lleva muchos años y probablemente continuará, nos recuerda que aproximadamente 60 años antes, Lumholtz ya advertía de los saqueos, el robo, las calumnias y el despojo que pesa sobre los *wixáritari*, por parte de mestizos pobres, mestizos ricos y grandes ganaderos, tolerados e incluso solapados por evangelizadores y autoridades, conflictos que continúan hasta ahora. También es importante resaltar que en la narración del viaje a *Wirikuta*, el autor explica una parte de las ceremonias que consiste en asignar nuevos nombres a todas las cosas, ya sean personas, cosas e incluso a los mismos dioses, actividad que se prolonga a modo de juego, en el cual deben referirse a las cosas, personas y divinidades con los nuevos nombres, con las respectivas sanciones y burlas en caso de equivocación, este episodio llama mucho la atención pues tiene que ver con su forma de concebir el mundo y refuerza la hipótesis que menciona J. Neurath acerca de que los *wixáritari* se relacionan con la realidad de manera flexible, lo cual los capacita para adaptarse a las circunstancias cambiantes y desafiantes a las que se enfrentan en el mundo 'moderno', considerándolos incluso una etnia posmoderna. Juego ritual que, además, nos sitúa en una comprensión ontológica distinta: los mundos y la realidad que los habita pueden variar y cambiar, los mundos son transformables.

En el ensayo escrito por Gregorio Gutiérrez López, llamado *El mundo de los Huicholes*⁸⁶, el autor narra el origen del universo según la mitología *wixárika*, esboza una idea de la personalidad de los *wixáritari*, comparte la forma en que

86 Gregorio Gutiérrez López, *El Mundo de Los Huicholes: Ensayo*, 2a. ed. (MEXICO: B. COSTA-AMIC, 1968).

adquieren sus nombres a partir de los sueños que tienen los abuelos y abuelas, realiza una narración detallada de cada una de las fiestas principales y los elementos que las distinguen, hace alusión a las características de la indumentaria típica y de las artesanías que realizan. También habla acerca del temperamento de los *wixáritari*, de cómo ha establecido contacto con ellos el gobierno federal, el gobierno estatal, algunas asociaciones civiles y religiosas con el fin de llevar educación, mercados o mejores condiciones de salud, así como la forma en cómo ellos perciben al mestizo y cómo son vistos por los mestizos. Lo que narra el autor procede de su experiencia en algunas visitas a la comunidad, pero sobre todo del testimonio de Juan Hernández Salazar, un mestizo que vivió durante veinte meses en la comunidad de Tuxpan y quien tuvo por informante a un *Mara'akame*, aunque no refiere mucho más de él; hago hincapié porque el autor no es testigo presencial de todo lo que narra, sino únicamente funge como narrador de una historia contada por otra persona.

Algunos detalles que se pueden destacar del texto son: que plantea una especie de 'psicología' de los *wixáritari*, definiéndolos como indígenas orgullosos de su libertad y de su 'pureza racial' (aunque ahora el concepto puede ser muy cuestionable), arrogantes, poco sociables, indolentes y reservados pero alegres y de buen humor; plantea también que hubo un sincretismo ya sea por la influencia de los misioneros o por una influencia anterior, que se puede notar en sus mitos, aunque no justifica esta tesis. Afirma también que aunque Lumholtz señala que fueron sometidos por los conquistadores en 1722, este los confunde con los *Nayeri*, el autor sostiene como conclusión que la etnia *wixárika* no fue conquistada por los españoles por ningún medio, ni por la evangelización, ni por las armas y que el gobierno de Jalisco tuvo noticias de la etnia hasta principios de 1900; el autor se adhiere a la teoría de que eran parte de los *Nayeri* y que en algún momento se dividieron pero también supone que podrían venir de los indígenas guachichiles, procedentes de Zacatecas.

Otro aspecto importante que señala el autor es que el nombre (y por ende el bautizo) no tiene un uso identitario entre los *wixáritari*, pues usualmente cambian de nombre y se ponen nombres en castellano que no necesariamente reflejan su filiación. El autor expresa que el principal motivo de la existencia de los *wixáritari* es la celebración de sus fiestas y que es justamente en las fiestas el lugar en que se da la socialización, pues generalmente están en sus alejadas rancherías solamente rodeados por su familia cercana, ambos aspectos son destacables pues efectivamente, los *wixáritari* se distinguen por tener muchos nombres, algunos llamados 'culturales' y otros nombres en castellano y, en el caso de las participantes, ellas mismas han elegido cuál nombre es el que utilizan prioritariamente o eligen variar esos nombres; también las participantes confirmaron que la socialización primaria es en el entorno de la familia ampliada, y de forma secundaria, en la escuela (cuando pueden asistir) y en la comunidad, cuando se realiza alguna fiesta o alguna ceremonia en el centro ceremonial.

El autor también distingue a los *wixáritari* por sus habilidades artísticas ya que, tanto su atuendo, como los objetos votivos para sus ofrendas, se caracterizan por estar artísticamente elaborados. Me parece importante señalar que el autor considera que son 'aborígenes en estado de abandono y miseria', que viven en condiciones de épocas pasadas (retrasados o incivilizados), deja ver entre líneas la idea de que son 'una raza inferior' y que necesitan ser 'rescatados' o 'redimidos' acercándoles el -tan valorado- desarrollo, pues si continúan viviendo en las mismas condiciones que hace siglos, lo más probable es que desaparecerán, haciendo hincapié en la falta de aseo e insalubridad, la carencia de agua y de servicios médicos, la desnutrición y también recalando la indolencia que les hace huir de realizar algunas labores que mejorarían sus condiciones, todo lo anterior puede ser ampliamente discutido: desde el concepto 'aborigen' retrasado o incivilizado, hasta la visión de desarrollo, aunque es cierto que en la sierra se

viven condiciones de carencia y hay carencia de agua, sobre todo en época de secas.

Otro aspecto a resaltar en el texto es lo referente al trato entre *wixáritari* y mestizos, el autor hace alusión a que pueden robar o abusar de la confianza del mestizo (no de los miembros de la comunidad, lo cual es castigado severamente), condición que aprendieron del propio mestizo y blanco, por lo cual es legítimo que sean huraños y desconfiados a menos que el mestizo demuestre no querer aprovecharse de ellos o no los asedie con preguntas sobre sus tradiciones o solicitándoles fotografías. Resalta que la relación entre *wixáritari* y mestizos es de indiferencia mutua, aunque es importante tener en cuenta que para ellos constituimos un pueblo diferente, que generalmente ha abusado de ellos y los ha agraviado, ya sea llevándolos a trabajar como esclavos, por lo cual tuvieron que huir a lugares inhóspitos; destruyendo sus lugares sagrados e insultando a sus divinidades, o bien invadiendo y despojándolos de sus tierras o robando su ganado, por eso nos llaman *teiwari*⁸⁷, es decir, hombre falso o malvado. Las participantes confirman en sus relatos la complejidad de la relación entre *wixáritari* y mestizos, sobre todo a causa de la expoliación, discriminación y violencias a las que las diversas comunidades de la cultura *wixárika* han sido sometidas, sin embargo, también hablan de apertura y de la importancia de compartir conocimientos, pues nosotros no sabemos lo que ellas y ellos conocen, pero ellas aceptan que tenemos otros conocimientos que podemos compartirles y del respeto que debería existir como base de la relación.

2.3. Distintas *nierikas*: Etnografías más recientes.

Johannes Neurath, investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) es considerado una autoridad contemporánea en cuanto al trabajo

87 *Ibíd.*, p. 114

etnográfico con la comunidad *wixárika*. En su texto *Las Fiestas de la Casa Grande*⁸⁸, desde un inicio plantea su visión no etnocéntrica y a modo de introducción señala que la mayoría de la bibliografía que existe sobre los *wixáritari* tiende a señalar los siguientes puntos: que viven aislados en una serranía inaccesible y que viven en un tiempo prehispánico o prehistórico, resaltando el estado de barbarie o incivilización de la comunidad. Neurath señala las razones de Lumholtz para escribir eso; pero critica fuertemente a los demás investigadores (contemporáneos a Lumholtz o posteriores) por reproducir acríticamente esa misma idea. Pone en duda también (por no haberlo corroborado en sus propias visitas) la supremacía de la triada maíz-venado-peyote (al cual Zingg le llamó complejo maíz-venado-peyote), no porque no existiera, sino porque piensa que tienen igual importancia que otros elementos y que es cuestionable simplificar la cultura de esta etnia en esos elementos. Cuestiona también el hecho que publica Lumholtz, de que estuvieran aislados y no tuvieran contacto con otros pueblos o con otros antropólogos e incluso ubica la migración estacional antes de la llegada de los españoles, así como el contacto con la cultura mestiza y algún tipo de sincretismo con el catolicismo antes de la Conquista del Nayar en 1722 y no necesariamente por la influencia de religiosos o curas. Interesante también es que Neurath devela algunas cuestiones que no quedan claras en los mitos narrados por Zingg, como a quién se referían cuando hablaban de Cristo y de los judíos. En este texto, Neurath analiza la historia del territorio, registra las principales fiestas o 'mitotes' y elabora un análisis histórico y etnográfico de la vida ritual que tiene lugar en el *Tukipa* (Callihuey) a lo que él nombra 'la Casa Grande'.

Las obras de J. Neurath serán una guía permanente en el trabajo de investigación, ya que en sus diferentes textos y ponencias resalta la idea de que los pueblos indígenas viven una autoafirmación cultural, aspecto que fue posible

88 Johannes Neurath, *Las Fiestas de La Casa Grande, 1a* (México: Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, 2002).

notar en las charlas con las participantes. En el caso de los *wixáritari*, Neurath considera su gran flexibilidad, disposición al cambio y creatividad para adecuar sus rituales. Cito:

Fueron los mismos pueblos indígenas los que pusieron en evidencia lo absurdo que era considerarlos meros “sobrevivientes” de etapas “prehistóricas” de la humanidad. En lugar de desaparecer ante los “inevitables avances de la modernización”, como pronosticaban los expertos, durante todo el siglo XX muchos grupos étnicos demostraron una gran capacidad de autoafirmación cultural: no sólo existen aún, sino que siguen reproduciendo sus tradiciones y las continúan desarrollando con dignidad, dinámica y creatividad.⁸⁹

El autor aclara que la ‘ilusión arcaica’ de estos pueblos se da porque en muchos casos ellos mismos consideran que ‘el costumbre’ es una repetición de lo que hacían sus ancestros. Aunque también señala que las culturas tienen la capacidad de reinventarse periódicamente y que no hay, como tal, tradiciones ‘puras’, sino un sincretismo en todas ellas, lo cual no es más que la demostración de la ‘vitalidad cultural’, pues una cultura que no se expresara de nuevas formas únicamente demostraría estar estancada. La emigración, por otro lado constituye, para Neurath, la expansión del territorio y tiene la ventaja de ampliar la comunidad y de organizar nuevos centros ceremoniales, prolongando la vida de sus tradiciones, ‘abriendo nuevos horizontes a la geografía ritual’.

Las Fiestas de la Casa Grande, narra detalles de la cultura *wixárika*: la transformación a lo largo del tiempo de la vida ritual y lo que el investigador definió como ‘complejo mitote’, el ciclo ceremonial con descripción y análisis de las fiestas, la organización social y ceremonial y el análisis de los espacios ceremoniales *xiriki* y *tukipa*, que el antropólogo tuvo oportunidad de observar durante sus largas visitas a la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatlán (*Tuapurie*) y algunas visitas esporádicas a otras localidades, pero desde el punto

⁸⁹ *Ibidem*, p. 24.

de vista de la cultura viva, en expansión, creativa y moderna de los *wixáritari*, buscando analizar las transformaciones que han tenido los rituales en la cultura del Gran Nayar, cómo surgen y cómo se afirman las identidades culturales locales ante entornos cambiantes y en un contexto cada vez más global. El autor se propone “sentar las bases de una nueva etnografía *wixarika*”⁹⁰ deconstruyendo los estereotipos que se han construido respecto a esta cultura; aunque es necesario considerar que, cuando un antropólogo o etnógrafo reporta sus hallazgos sobre una cultura, realiza ciertas generalizaciones para dar explicación de forma sistemática, apegándose a los cánones teórico-metodológicos de las ciencias humanas y sociales, a las evidencias, los relatos, los diálogos que algunos miembros de esa cultura le comparten; sin embargo, su interpretación se funda también en los bagajes epistemológicos, sociales y culturales del propio investigador, sin olvidar además que no se estudia a todos los miembros de dicha cultura, sino a personas concretas, en el caso de este texto, únicamente se centró en la comunidad de *Taupurie*; por lo tanto, dicha interpretación de la cultura no puede ser generalizada a un grupo o a toda la comunidad, sin cuestionamiento alguno y sin tomar en cuenta la complejidad de la propia cultura *wixárika*, aunque contenga elementos que son compartidos por todos los miembros y sobre todo, no puede generalizarse para todos los *wixartirari*, independientemente de la comunidad a la que pertenecen, pues justamente algo que se encontró en las charlas con las participantes es que en cada comunidad, e incluso en cada rancho familiar, la cultura se vive de manera distinta, aunque sean comunes y se compartan algunos rasgos.

Esto denota la complejidad de la dicotomía individuo-sociedad, pero subrayando el proceso de reflexividad, es posible afirmar que los participantes o informantes dan cuenta de la interpretación que ellos mismos hacen de su cultura, desde su propio contexto. Entendiendo esta complejidad interpretativa tanto de

90 *Ibidem*, p. 31.

quienes investigan, como de quienes comparten sus saberes, es que se entiende cada una de estas propuestas etnográficas como distintas *nierikas*, como define Neurath, como ‘instrumentos para ver’, o como los define Negrín, es decir, como un ‘espejo entre dos mundos’⁹¹, aunque por supuesto, cabe la precaución: si estas formas de ver se reducen, tienen la capacidad de producir o avivar diversos estereotipos.

Cabe hacer mención que la obra de J. Neurath es amplia y sigue actualizándose, algunas otras publicaciones posteriores revisadas, son: “Huicholes” (2003), “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza” (2008), “Ser más que uno” (2017) y “La contemporaneidad del ritual indígena” (2020), en los cuales habla de: las principales características de la cultura *wixárika*, su historia, sus actividades económicas, la organización en los ranchos familiares y en la comunidad, las fiestas y su relación con la concepción espacio-temporal, el ciclo ritual y las expresiones artísticas⁹²; los aspectos que se relacionan con la vida, el tiempo, la persona y el cosmos, los rituales de iniciación, la transmisión de los conocimientos y las tradiciones, el cuestionamiento del equilibrio entre contrarios (supuesto por otros antropólogos) y, por lo tanto, la acción ritual como ambigua y contradictoria analizada desde la perspectiva de un proceso de tránsito (en tres momentos: iniciación, anti-iniciación e iniciación fallida) y que convierte unas categorías en otras, así como la ambivalencia de muchos de los términos, principalmente el de ‘persona’ que relaciona con el concepto de ‘alteridad constituyente’ (*Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol*)⁹³.

91 Negrín (1986), citado en: Olivia Kindl, *La Jícara Huichola. Un Microcosmos Mesoamericano* (México: Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, 2003, p. 218).

92 Johannes Neurath, *Huicholes, Pueblos Indígenas Del México Contemporáneo* (México: CDI PNUD, 2003).

93 Johannes Neurath, “Alteridad Constituyente y Relaciones de Tránsito En El Ritual Huichol : Iniciación , Anti-Iniciación y Alianza,” *Revista Cuicuilco* 15 (2008): 29–44, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35112172003>.

Habla también de que es testigo de que desarrollo y pervivencia de las tradiciones pueden suceder de manera simultánea, de la 'nostalgia imperialista' que mucha gente siente ante las culturas originarias, la apertura hacia el otro que tienen los indígenas que puede verse en sus rituales y fiestas, el 'multinaturalismo' de Viveiros de Castro aplicado a los rituales de transformación y multiplicación *wixárika*, las identidades y oposiciones y su relación con el espacio y el tiempo, la identificación con los ancestros a través del *nierika* (Don de ver) y las relaciones conflictivas y peligrosas que generan dichas visiones (identificación antagonista), el papel de las ofrendas votivas y la relación de intercambio y enfermedad-muerte, la relación con los dioses extrapolada a la relación con las comunidades mestizas, los juegos de palabras que consisten en cambiar los nombres a las cosas y la complejidad ritual como expresión (y asimilación) de un mundo complejo (*Ser más que uno*)⁹⁴; y una crítica a Byung Chul Han en su último libro que habla acerca de la desaparición de los rituales, Neurath concibe los rituales desde la perspectiva amerindia, como fenómenos ambiguos y contradictorios que permiten manejar la complejidad de la vida cotidiana (moderna) con creatividad por medio de relaciones, negociaciones e intercambios con los ancestros, así como subraya el carácter lúdico y divertido de los rituales, pero también deja claro que los rituales pueden derivar en riñas que no necesariamente generen comunidad, por lo tanto, su crítica al texto se convierte en un análisis muy profundo de lo que es el ritual basado en el análisis de los rituales de la comunidad *wixárika* (*La contemporaneidad del ritual indígena*)⁹⁵.

Un aspecto importante en la obra de J. Neurath es la influencia de K. T. Preuss, mediante el material que ha sido posible rescatar, así lo aclara desde su primera obra. Destacar también que los últimos trabajos realizados por Johannes Neurath corresponden a 2021 y 2022, en estos textos analiza su propia propuesta

94 Johannes Neurath, "Ser Más Que Uno," *Dossier*, 2017, 34–41.

95 Johannes Neurath, "La Contemporaneidad Del Ritual Indígena," *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, 2020, 1–22.

etnográfica a partir del trabajo realizado con los *wixáritari*, así como también aborda cuestiones de arte indígena y pone bajo escrutinio algunas problemáticas en torno a los museos, lo anterior a partir de la propuesta cosmopolítica de Stengers y el pensamiento relacional, principalmente desarrollado por Viveiros de Castro, estos trabajos posteriores han sido producto de una estrecha colaboración con otros investigadores de la Universidad Nacional Autónoma de México; dada su actualidad y su relación con los temas abordados en esta investigación, estos textos se retomarán en los capítulos siguientes.

Un trabajo etnográfico posterior, que resalta por haber sido realizado por un profesional de la filosofía es el de Leobardo Villegas Mariscal, los resultados de este trabajo de investigación se encuentran en el texto *Historia y etnografía. Un análisis de la cultura de los Huicholes*.⁹⁶ El investigador manifiesta que el objetivo principal de su estudio fue conocer el origen histórico de los *wixáritari*, como ya se ha mencionado al inicio de este escrito, el autor llega a la conclusión de que a partir de la llegada de los conquistadores a tierras zacatecanas, algunos grupos chichimecas se refugiaron en la Sierra Madre Occidental, donde tuvieron contacto con los coras, surgiendo de ese encuentro la comunidad *wixárika*. El autor se adscribe a lo que algunos antropólogos norteamericanos, en particular Boccara llaman 'etnogénesis'; es decir, los fenómenos histórico-sociales que posibilitan la emergencia de nuevas identidades culturales y, por lo tanto, de nuevas poblaciones. Villegas también coincide en varios aspectos con la obra de Neurath, sobre todo en que la tradición *wixárika* está viva y, por lo tanto, se transforma creativa y continuamente.

El texto también aborda el trabajo etnográfico realizado en la región de Tuxpan de Bolaños, específicamente (aunque no únicamente) en el rancho de Bolaños, tocando temas como las relaciones de parentesco, el matrimonio, la poligamia, el espacio doméstico, la división del trabajo, las artesanías, la siembra de maíz, el

96 Villegas (2018), op.cit.

trabajo en la ciudad, la ganadería y el narcotráfico, la organización social, política y religiosa, un análisis del arte y artesanía realizada por los *wixáritari*, así como un análisis de los mitos y de las celebraciones religiosas, incluyendo la de la semana santa, que deviene en un análisis de 'el costumbre'; las disputas internas y externas por la posesión de la tierra, así como un problema de brujería (el *mará'akame* fue acusado de realizarla), robos y posterior asesinato que se originó por esas disputas, cabe hacer mención de que en este caso, el informante de L. Villegas fue el *mará'akame* Benito Carrillo, quien fue agredido y asesinado, por lo cual, el investigador hace también una narración acerca del ritual de despedida y entierro del difunto.

Algunos aspectos sobresalientes del texto son: el análisis histórico del origen de la etnia, el análisis de 'el costumbre' como una 'identidad creativa', en movimiento, que se nutre del exterior y es construida históricamente, el análisis del concepto de etnogénesis y que el autor toque temas de narcotráfico, brujería y disputas internas, que también trastocan la vida de la comunidad. Una consideración importante de este texto en relación con la investigación, es que L. Villegas se acerca a dialogar con las mujeres que viven en el rancho familiar para abordar algunos temas como el matrimonio, las labores domésticas, etc. Además de este texto etnográfico, Leobardo Villegas explora el simbolismo de las distintas ofrendas rituales que realizan los *wixáritari*, realizando un recorrido por objetos votivos observados en distintos centros ceremoniales, para concluir con un análisis de las distintas posiciones que han asumido los antropólogos que han estudiado la cultura *wixárika*.

En el texto *La polisemia de los símbolos en las ofrendas rituales de los huicholes*⁹⁷ y analiza la posibilidad de hablar de una epistemología *wixárika*, a partir del abordaje de la relación entre filosofía y antropología, entre pensamiento

⁹⁷ Leobardo Villegas Mariscal, *La Polisemia de Los Símbolos En Las Ofrendas Rituales de Los Huicholes* (Zacatecas, México: Taberna Libraria Editores, 2017).

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

racional y lo que se ha llamado 'pensamiento primitivo' y, por último, la relación entre sujeto y objeto, que en la teoría del conocimiento *wixárika* en realidad corresponde a una interrelacionalidad sujeto-sujetos, para ello analiza la teoría perspectivista de Eduardo Viveiros de Castro, lo cual obra en el texto *La selva y el concepto. Estudios de Filosofía y Antropología*⁹⁸. Quisiera subrayar la importancia que estos dos últimos textos adquieren para la investigación toda vez que suponen una apertura epistemológica y un acercamiento crítico a las distintas propuestas etnográficas sobre los *wixáritari*.

Actualmente, una fuente importante de conocimiento son los materiales audiovisuales, en específico películas y documentales, por lo cual señalaré tres películas/documentales que me parecen indispensables para acercarse a la comunidad *wixárika* y comprender su cultura, su religión, sus preocupaciones y sus necesidades.

*HUICHOLES: Los últimos guardianes del peyote*⁹⁹, es un documental dirigido por Hernán Vilchez, en el que se narra la lucha por la defensa del territorio sagrado de *Wirikuta* contra el gobierno que en 2010 otorgó concesiones a las compañías mineras que están devastando la zona; el filme acompaña a los Ramírez, familia *wixárika*, durante su peregrinación a *Wirikuta*, pero esa peregrinación será muy importante porque no asisten solo ellos, los distintos pueblos se unen para hacer un viaje común y venerar juntos a sus dioses en el 'Corazón del mundo'. La defensa de *Wirikuta* es respaldada por muchas otras personas, asociaciones, artistas y activistas. Cabe hacer mención que este año se realizó en *Wirikuta* una nueva ceremonia llamada: "Ceremonia de Renovación del Mundo"; se unieron nuevamente autoridades tradicionales y habitantes de todas las comunidades nuevamente denunciando los riesgos que pesan sobre *Wirikuta* y otros Centros ceremoniales, pero también sobre la Tierra, debido a los

98 Espinosa, Guzmán y Villegas, *op.cit.*, pág. 93.

99 Hernán Vilchez, *HUICHOLES: Los Últimos Guardianes Del Peyote* (México: Coproducción México-Argentina; Kabopro Films, 2014), <https://huicholesfilm.com/es/>.

megaproyectos, la contaminación y la expoliación de la naturaleza; en el caso concreto de *Wirikuta*, debido a megaproyectos y granjas a gran escala que están contaminando acuíferos, destruyendo el *hikuri* y el territorio sagrado.

*Eco de la montaña*¹⁰⁰, es un documental dirigido por Nicolás Echevarría, en el cual se plasma la vida y obra de Santos de la Torre, artista *wixárika* autor de un mural que se expuso en una estación del metro de París; sin embargo, se muestran las formas en que el artista es ignorado y menospreciado por autoridades del país, restando importancia a la obra de arte que elabora y haciéndolo a un lado para el montaje y la inauguración. En el filme se entremezclan la elaboración, paso a paso, de un nuevo mural y las peregrinaciones, ofrendas y ceremonias que realiza el artista para solicitar permiso a sus ancestros, la defensa de *Wirikuta* se retoma también en esta película.

Por último, el más reciente de los materiales: *El sueño del Mara'akame*¹⁰¹, película dirigida por Federico Cecchetti, de gran importancia para el trabajo de investigación pues narra la encrucijada de un joven *wixáritari*, entre seguir sus sueños de convertirse en miembro de una banda musical y tocar en la Ciudad de México, o seguir los planes de su padre, un *Mara'akame* quien piensa que su hijo está destinado (por los ancestros) a ser un *Mara'akame* y, por lo tanto, aprender a soñar y a curar; esta cinta nos muestra el choque entre dos culturas completamente diferentes y la fortaleza de la cultura *wixárika*, pero también cierra con el tema de la defensa de *Wirikuta*, lo cual nos da elementos nuevamente para comprender la importancia de ese territorio para la cultura *wixárika*.

Se revisaron también algunos textos y artículos que tratan el tema de la migración. El libro *El hostigamiento a "el costumbre" Huichol: Los procesos de*

100 Nicolás Echevarría, *Eco de La Montaña* (México: Cuadro Negro, 2014), <https://www.youtube.com/watch?v=g6UYGnR8GQw>.

101 Federico Cecchetti, *El Sueño Del Mara'akame* (México: Centro Universitario de Estudios Cinematográficos (CUEC) / IMCINE / Estudios Churubusco, 2016), <https://www.filmaffinity.com/es/film355510.html>.

*hibridación social*¹⁰², de José de Jesús Torres, este es un texto de consulta necesaria para el trabajo de investigación propuesto pues describe el trabajo realizado por el autor en la comunidad de Santa Catarina, que resulta en un análisis de ‘el costumbre’, la organización socio-religiosa y los sistemas de producción tradicionales en contraposición con el asedio que viven de parte de rancheros mestizos que buscan apropiarse de sus tierras y sus ganados y el impacto que han tenido las políticas públicas sobretodo en el “agrietamiento de lo que sus gentes mayores consideran la fortaleza mayor de su existencia: ‘el costumbre’”¹⁰³, Torres hace énfasis en que la racionalidad externa (rancheros mestizos, religiosos y gobierno) acosa, tanto los recursos locales, como las formas de vida de los *wixáritari*, despojándolos de sus recursos y concibiendo formas de desarrollo que son ajenas a sus prácticas, lo cual ha conducido a una agudización de la pobreza y les ha obligado a generar estrategias complementarias para ‘buscar la vida’, siendo las principales: la migración estacional, la emigración definitiva y la búsqueda de recursos trabajando como jornaleros en el corte del tabaco en la costa, amenazando las costumbres y prácticas rituales de la comunidad.

Es importante resaltar, tal como lo expresa el autor, que la siembra del maíz es el “eje articulador de la cultura y la identidad”¹⁰⁴ de los *wixáritari*, pues constituye no únicamente el principal medio de subsistencia alimentaria, sino también una obligación religiosa de ofrenda a sus dioses y el núcleo del vínculo social, lo cual también quedó en evidencia durante las charlas con las participantes en la investigación. En el texto, el autor explora los antecedentes de la cultura ancestral de los *wixáritari*, la constitución de sus comunidades y la defensa de las mismas, su organización territorial, la estructura social y política y, por ende, la organización

102 José de Jesús Torres, *El Hostigamiento a “El Costumbre” Huichol: Los Procesos de Hibridación Social*, 1a. ed. (Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2000).

103 *Ibidem*, p. 17

104 *Ibidem*, p. 19

civil-religiosa de la comunidad, pero con un interés particular en cómo esas estructuras han recibido influencias externas, sobre todo de los misioneros, quienes inculcaron el actual esquema y nombres de los cargos públicos; analiza también las ceremonias, principalmente la ceremonia del esquite, con la cual da inicio la vida productiva en el *coamil* (milpa). En los últimos capítulos, J. Torres estudia la recomposición social y los efectos que esta recomposición ocasiona en la cultura *wixárika*, cuando se ejecutaron el Programa de Acción Indigenista, el Plan Huicot y otros programas gubernamentales desarrollados por el Instituto Nacional Indigenista (INI), los cuales, al carecer de diagnóstico, no consideraron las necesidades reales de las comunidades y tampoco respetaron su cultura, modificando y alterando las formas de organización, el misticismo y, por lo tanto, 'el costumbre'.

Algunas otras publicaciones relacionadas con el tema de la migración y los *wixáritari*, que se centran principalmente en las migraciones a las ciudades de Tepic y Guadalajara, o que tratan la relación entre mestizos y *wixáritari* son: El artículo "De la sierra a la ciudad. Identidad y participación económica de los Huicholes de Guadalupe Ocotán en la ciudad de Tepic"¹⁰⁵, en el cual Víctor Manuel Téllez Lozano y Rozenn Le Mûr exploran la participación de los *wixáritari* en actividades económicas, tales como la venta de artesanías fuera de sus comunidades, en este caso en la ciudad de Tepic. Este análisis hace intersección con categorías como la identidad y las tradiciones, pero el enfoque que se presenta es el de la cultura *wixárika* en un proceso dinámico de adaptación de larga duración que hace posible la integración de nuevos elementos. Se hace un recuento de las comunidades cercanas al río Chapalagana en donde están asentados los principales pueblos y se especifica también que un porcentaje alto de *wixáritari* viven fuera de estos pueblos, sobre todo en Jalisco, Nayarit, Durango, Zacatecas y Aguascalientes y en mucho menores proporciones en otros estados

105 Téllez y Le Mûr, *op.cit.*, 215.

de la república, la mayoría se dedica a la venta de artesanías, aunque algunos son asalariados, trabajadores de la construcción o jornaleros. En el caso de Nayarit, muchos *wixáritari* se ubican en la zona Tecual-huichol [sic] que está situada en las faldas de las montañas en el cañón del río Santiago, otros en la costa de Nayarit y en Tepic, principalmente en la colonia Zitakua, creada exclusivamente para la comunidad *wixárika* y que incluso tiene un recinto ceremonial (*Tukipa*), aunque también existen otras colonias donde se han asentado. Se especifica que la migración no es algo novedoso y que los *wixáritari* han asimilado la vida urbana.

En el texto se describen también las características de Guadalupe Ocotán y las principales formas de subsistencia que existen, tales como: la ganadería, la siembra del *coamil*, la elaboración de artesanías, el comercio, la migración estacional a la zona costera de Nayarit y el trabajo asalariado, lo anterior hace de los *wixáritari* una sociedad que tiene cierta movilidad social y económica, lo cual les permite subsistir pero también realizar sus prácticas ceremoniales. Se habla también de las migraciones al extranjero y de los *wixáritari* que buscan realizar estudios, aspectos de gran importancia para esta investigación.

También encontramos el artículo *Emigración y continuidad cultural de los wixáritari. Breve reflexión sobre una relación ambigua*¹⁰⁶, de María Florentine Beimborn y Alberto Romandía Peñaflor, en el cual se habla de los procesos de emigración, ya sea por cuestiones comerciales, laborales o de peregrinaje, así como la integración y asimilación de aspectos ajenos de forma creativa. Los autores señalan (como en el texto anterior) que casi la mitad de la etnia migra por distintas cuestiones y que esa migración no es un fenómeno nuevo, sino que data de hace cientos de años, señalando que ese contacto con el otro ocupa un papel central en la pervivencia de la cultura, identificando entonces a la migración como un factor de primer orden en la cultura y vida social de los *wixáritari*. Para hacer el

106 María Florentine Beimborn and Alberto Romandía Peñaflor, "Emigración y Continuidad Cultural de los wixáritari. Breve Reflexión Sobre Una Relación Ambigua," *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* VII, no. 7 (2009): 13–29.

estudio, se identifican las rutas prehispánicas de comercio y su relación con las rutas de peregrinaje y se señala que estas rutas son las vías principales de emigración y la relación de la emigración con la pérdida o continuación de la cultura, llegando a la conclusión de que la movilidad es una parte constitutiva de la cultura *wixárika* y que los *wixáritari* son 'actores en varias arenas' del mundo globalizado, que reproducen su cultura y reafirman su identidad étnica estando en contacto con el otro. Concluyen también que no hay una única forma de ser migrante *wixáritari*, sino que el encuentro y el diálogo con el otro se realiza bajo estrategias y formas muy variadas; así como que dicha migración expande el cosmos *wixárika* al arraigarlo en distintos lugares y nuevos rituales, lo cual da cuenta de su flexibilidad y creatividad.

Como es posible observar en los distintos artículos se analizan los fenómenos de migración relacionados con la categoría de identidad y en correspondencia con la continuidad de las tradiciones y 'el costumbre', los textos coinciden en considerar a los *wixáritari* como miembros de una cultura en movimiento, creativa y flexible, que incorpora elementos externos a sus tradiciones y que extiende el territorio cósmico hasta los lugares a donde emigran, también coinciden en que la emigración, lejos de terminar con su identidad, la reafirma, sobre todo, como también señala Neurath porque utilizan las ganancias percibidas para regresar a la sierra a realizar sus rituales o para realizar peregrinaciones a sus sitios sagrados, o como lo exponen las participantes de esta investigación, porque los *wixáritari* generan formas de resistencia [y re-existencia] que les permiten afirmar y conservar su cultura, incluso cuando incorporan aspectos de una cultura diferente.

Un aspecto que es necesario aclarar es que existen algunas otras investigaciones realizadas por otros antropólogos o científicos sociales, por ejemplo, el caso de Paul Liffman, destacado investigador de la cultura *wixárika*; sin embargo, sus principales temas de investigación no se relacionan con la investigación en curso y dada la amplia bibliografía que existe sobre la cultura

wixárika, su densidad y la importancia de abrir la búsqueda a otros temas relacionados con la migración, la extranjería, la identidad, la alteridad, el racismo, la epistemología feminista, el pensamiento decolonial, la cosmopolítica y el pensamiento relacional, así como de situarse en contexto con las temáticas abordadas por las mujeres durante las entrevistas y migrar hacia temas como el tiempo, el espacio, la domesticidad, el tejido, etc. y debido también a los limitados tiempos de una maestría, se decidió no ahondar en dicha bibliografía.

2.4. Otros modos de mirar: El conocimiento elaborado por mujeres investigadoras.

El conocimiento de las mujeres se considera irracional porque actúa por debajo del orden racional, fuera de las lógicas de la razón instrumental e instaura el desorden.¹⁰⁷

Aunque son principal y mayormente voces masculinas las que teorizan y analizan la cultura *wixárika* (como sucede de forma habitual en la Academia), es necesario hacer notar que también existen importantes trabajos etnográficos, antropológicos, históricos y educativos sobre la cultura *wixárika*, realizados por mujeres; sin embargo, es importante subrayar que resulta mucho más complicado encontrar dichos textos, investigaciones y aportaciones, en algunos casos se ubicó a algunas investigadoras leyendo la bibliografía que ya se ha expuesto en este capítulo y que, en el área del Gran Nayar, resulta de consulta obligada; en otros casos los motores de búsqueda arrojaron algunos artículos que estaban relacionados con la migración y los *wixáritari*, a algunas otras investigadoras fue posible ubicarlas debido a presentaciones de libros o de alguna conferencia en línea y, por último, a algunas de ellas fue posible contactarlas o encontrar sus

107 Lourdes C. Pacheco Ladrón de Guevara, "El Sexo de La Ciencia," *Espiral* (México: Universidad Autónoma de Nayarit. Juan Pablos Editor, 2010), 112.

textos gracias al apoyo, las recomendaciones o el contacto de otras investigadoras o investigadores. Tal es el caso de Mariana Fresán, Olivia Kindl, Margarita Valdovinos, Sarah Corona Berkin, Regina Lira, Diana Negrín, Séverine Durin, Sara Alejandra Manzanares Monter, Cyndy M. García-Weyandt y Stacy B. Schaefer.

¿Por qué resulta importante la visión femenina en las ciencias en general, pero en las ciencias sociales y humanas de forma particular? ¿Qué puede aportar la mirada de las mujeres en la investigación y en la construcción del conocimiento? El discurso científico y el conocimiento construido hasta la actualidad se han erigido sobre la base de la identidad y la unidad, buscando reducir la diferencia, lo irracional, lo incomprensible, la incertidumbre, el caos, para ello se han utilizado modelos, herramientas y metodologías: el método científico, como bastión. El tiempo se ha definido principalmente en la linealidad y tiende hacia el futuro; el espacio se ha ordenado y construido, 'civilizando' lo agreste; la realidad se ha pretendido estable, fija, única y, por lo tanto, los objetos de la realidad han de conocerse, utilizarse y dominarse. Todo lo anterior ha tenido como base a lo masculino como principio de identidad y todo lo que es diferente, como diferencia, como alteridad. En ese mundo construido por 'lo masculino', las mujeres ocupamos el espacio del desorden, de lo múltiple, del caos. Ladrón de Guevara lo expresa:

Las mujeres están en el mundo concreto (no mediado por el conocimiento), no se apropian de él a través del conocimiento científico, sino por medio del hacer [...] Los saberes constituyen otra forma de conocer que no corresponde con el método científico y sí, en cambio, a la vinculación con los múltiples posibles expresado en lo real [...] Los saberes de las mujeres, en tanto transgresión, deslegitiman el pensamiento científico masculino, no porque se niegue la obediencia de sus leyes, sino porque se coloca en el margen. Su sola existencia evidencia la vaciedad del pensamiento, su incompletud, su carencia de positividad total. Los saberes de las mujeres señalan otra posibilidad de realidad [...] De ahí, entonces, la vinculación de los saberes femeninos con los múltiples posibles"¹⁰⁸

108 *Ibidem*, pp. 116-117.

Esta transgresión es necesaria, no hay forma de que el conocimiento alcance completud, pero existe la posibilidad de abrir los márgenes: ampliar la mirada y ver algunas cosas que han sido vedadas; escuchar lo que ha quedado en el terreno de lo secreto o lo inexpressable; denunciar y disminuir los sesgos del conocimiento androcéntrico, enfrentarnos críticamente con aquello que nos han impuesto como verdad y como realidad y ver otros mundos posibles. Para lograrlo es necesario escuchar, leer, estudiar, analizar y reflexionar en torno a las investigaciones, libros y otros materiales elaborados por científicas mujeres, así como también resulta fundamental continuar abriendo espacios en la academia a las experiencias de las mujeres en toda su diversidad y a la 'heterogeneidad ontológica'¹⁰⁹, lo anterior entre otras formas posibles. En relación con la cultura *wixárika*, se encontraron las siguientes investigaciones:

Sarah Corona Berkin, comunicóloga y especialista en educación intercultural, propone en uno de sus textos principales llamado *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*¹¹⁰, una metodología novedosa para hacer investigación: la horizontalidad; como ya se expuso en el capítulo anterior, esta propuesta corresponde a un proceso dialógico en el cual investigador y los participantes se asumen en una relación horizontal pues se reconocen como sujetos con diferencias pero que pueden pugnar por vivir mejor juntos en el espacio público a partir de la expresión de la diversidad y de una relación igualitaria. En su propuesta realiza también una crítica al multiculturalismo, pues si bien el multiculturalismo reconoce la existencia de diversas culturas, no considera que estas culturas están en interacción y que se les impone una mirada hegemónica. Su postura pone en cuestión el concepto estático de cultura, afirmando que las culturas y las identidades están en proceso continuo de cambio y construcción y que, en el caso de las relaciones entre indígenas y sociedad,

109 *Ibidem*, pp. 130.

110 Corona (2007), *op.cit.*

estas se ejercen desde jerarquías de poder y discriminación, no porque sean diferentes, sino porque se les etiqueta desde una posición hegemónica. Retoma en su propuesta la ‘comunicación acción’ pero tanto desde un punto de vista político, como académico; también considera la praxis como generadora de conocimiento, reconociendo al sujeto su agencia y su propia voz, considerándolo como sujeto político. Critica los esencialismos culturales por considerarlos formas de discurso hegemónicas que clasifican al otro y lo excluyen de su propio proceso social, cultural y político, retoma además el valor político del diálogo, retomando el concepto de Bajtín que lo considera como “la posibilidad de entablar comunicación entre los distintos”¹¹¹ y reafirma la exigencia de reciprocidad en el proceso de investigación.

Propone los conceptos de: autonomía de la propia mirada, conflicto fundador e igualdad discursiva. Un aspecto importante a tomar en cuenta en este tipo de investigaciones es que la lengua no posee formas específicas de evidenciar ese diálogo, salvo a través del discurso referido y el contexto que refiere, por lo cual se requiere creatividad y el uso de diversos recursos para producir ‘formas textuales a varias manos’. Retoma la escritura *Entre voces*, es decir, la forma en que se escribió el libro, que da cuenta de las voces: de los autores investigadores que firmaron con su nombre y de los autores *wixáritari* que firmaron como la voz de su comunidad (para ellos en su voz se manifiesta lo transmitido por la comunidad y lo aprendido en ella). Destaca que las voces se deben mostrar en interacción, en relación y conflicto y subraya la importancia de que no se oculte ninguna voz, de ese aspecto da cuenta también el texto *Entre voces...Fragmentos de educación “entrecultural”*¹¹².

111 Op. Cit., Bajtín citado en Corona (2007), p. 89

112 Sarah Corona-Berkin, *Entre Voces... Fragmentos de Educación “Entrecultural,” Entre Voces... Fragmentos de Educación “Entrecultural,”* vol. 3, 2007, <http://repositorio.unan.edu.ni/2986/1/5624.pdf>.

Entre sus publicaciones se encuentra también un texto que representa un ejemplo concreto de aplicación del método horizontal en una investigación, el libro *Postales de la diferencia. La ciudad vista por fotógrafos wixáritari*¹¹³, en la cual jóvenes *wixáritari* viajaron a la ciudad de Guadalajara para conocerla, se les brindó una cámara fotográfica para que ellos plasmaran aquellas cosas que les llamaban la atención y se retrataran así mismos desde una óptica diferente, no la típica fotografía estereotipada que se realiza de los indígenas, sino la imagen que ellos mismos quieren mostrar, teniendo esto implicaciones políticas e identitarias, además ellos generaban un texto con el cual ampliaban el significado que cada foto tenían para ellos. La investigadora aclara que ella misma también produjo sus propios textos (diarios de campo, conversaciones, etc.) que enriquecen la investigación a varias voces. Un detalle importante que es necesario destacar respecto a Sarah Corona, es que una de las participantes, la que está más involucrada con aspectos educativos la conoce, trabajó con ella y la recuerda con cariño.

Diana Negrín da Silva nos presenta el artículo *Makuyeika: la que anda en muchas partes*¹¹⁴, en el cual la autora aborda la migración de la comunidad *wixárika* pero desde otro aspecto: los jóvenes *wixáritari* que emigran para estudiar, ser universitarios y posteriormente profesionistas, los *wixáritari* negociando su lugar en el espacio universitario y en un mundo que espera verlos congelados en el tiempo (en la prehistoria), bajo un imaginario de lo que debe ser un indígena. *Makuyeika* es pues, aquel que tiene que desempeñar varios papeles, que andar varios caminos, que esta en muchas partes: los espacios personales, familiares y comunitarios, el concepto intenta exponer la heterogeneidad y la fluidez geográfica y cultural de los jóvenes *wixáritari* en sus experiencias contemporáneas. Negrín advierte que a los grupos indígenas se les impone una ‘carga particular de pureza’

113 Corona (2011), *op.cit.*

114 Diana Negrín, “*Makuyeika: La Que Anda En Muchas Partes,*” *Cuiculco* 22, no. 62 (2015): 37–59.

que no se impone a ningún otro miembro de la sociedad y alude que muchas y muchos de ellos tienen una dolorosa lucha entre su identidad y la necesidad de pertenencia, lo cual muchas veces las y los hace sentir avergonzados (sobre todo en el caso de adolescentes y jóvenes), pero también hace hincapié en que el 'deber ser' de esas identidades muchas veces es impuesto desde afuera, por investigadores o políticos no indígenas.

El texto también nos habla de pluriculturalismo, racismo y de la cosificación del 'otro étnico', así como del concepto de 'ambivalencia racial', es decir, el hecho de que un mestizo diga respetar a los pueblos indígenas pero piense que estos deban quedar congelados en el tiempo y, por lo tanto, no puedan acceder a las oportunidades de preparación y profesionalización que cualquier otra persona tiene. La autora nos expone las dificultades a las que se enfrentan los jóvenes *wixáritari* al ser estudiantes universitarios y la participación mediante el activismo que muchos de los estudiantes y profesionistas realizan y que ha sido fundamental para la defensa de sus tierras, como en el caso de *Wirikuta*. Diana Negrín es además una activista por la defensa del territorio sagrado de Wirikuta, contra los megaproyectos y la industria agrícola a grandes escalas, en ese sentido, se ha presentado en algunos espacios colaborando con la comunidad *wixárika*, cabe mencionar que las participantes en la investigación tienen una relación cercana con la investigadora. El texto y las conferencias que D. Negrín ha impartido resultan de gran valor para la investigación, sobre todo porque las mujeres *wixáritari* que participan han enfrentado esta experiencia: el conflicto y la dolorosa lucha entre su identidad y la necesidad de pertenencia a una cultura distinta, además del racismo y la exigencia (externa) de pureza étnica.

Está también la tesis de Brenda Fernanda Macedo Córdova, titulada *De la sierra a la ciudad. Aproximaciones a la vivienda wixárika*¹¹⁵, en la cual realiza un

115 "De La Sierra a La Ciudad. Aproximaciones a La Vivienda Wixárika" (Universidad de Guadalajara, 2018).

análisis de las características de la vivienda de los *wixáritari*, pero lo importante de este texto es que realiza una comparación entre la vivienda en la sierra y la vivienda en la ciudad, abordando aspectos de migración, pues analiza la vivienda de una familia en Guadalajara. Explica que la migración no es una decisión fácil para esta comunidad pues su cosmovisión está anclada a su territorio; sin embargo, afirma que hay registros de migración desde el siglo XVI, lo que indica que salir y entrar de las comunidades es algo habitual para ellos, pues es incluso un grupo con gran movilidad y esta movilidad ha generado tanto el abandono de sus tradiciones, como la reafirmación de las mismas (esto último sobre todo en la actualidad). Analiza los motivos de la migración, así como sus ventajas y desventajas, después analiza los patrones de asentamiento de los *wixáritari* en la zona metropolitana de Guadalajara, así como las características de las zonas en que viven y de las viviendas mismas, encontrando variables como hacinamiento y viviendas en zonas populares con pocos servicios, aunque en sus conclusiones señala que también en sus casas en la ciudad existe una apropiación espacial, con dos componentes: la acción-transformación y la identificación simbólica, sobre todo en espacios como la cocina y las habitaciones. Se destaca también que la apropiación espacial se da en los lugares que les rodean, ya que organizan actividades comunes en otros espacios y eso les permite dar continuidad a sus prácticas culturales. Se concluye que los *wixáritari* no siempre rompen contacto con su comunidad, pues la mayor parte regresa a sus viviendas o a visitar a sus familiares y realizar actividades propias de 'el costumbre'.

Mariana Fresán presenta el texto *Susurros de la montaña. Antropología de la experiencia*¹¹⁶, producto de su investigación en San Andrés Cohamiata, la cual tiene algunas características muy interesantes: es una investigación centrada en el *mara'akame Xuturitemai* y cuando digo 'centrada' es porque resulta incluso biográfica, ya que la investigadora propone una 'antropología de la experiencia'

116 Fresán, *op.cit.*

utilizando el recurso de las historias de vida, para tejer las voces en diálogo del *marakame*, quien expresa su sabiduría, sus preocupaciones y los conocimientos de herbolaria y curación; así como la voz de la investigadora, que logra hacer un ejercicio de reflexividad durante su investigación; pero también las de las otras subjetividades: seres no humanos que interactúan, concluyendo con un análisis de las experiencias compartidas por el *marakame*. Además presenta un catálogo de las plantas medicinales utilizadas por el *marakame* en su labor de curandero, algunos dibujos realizados por él mismo en el cual describe las plantas en su contexto de enfermedad y curación, y por último, un compendio de la parafernalia ritual que utiliza. Este texto resulta muy importante para la investigación debido a que es una muestra latente de cómo realizar una investigación basada en el diálogo y las experiencias de vida, que pueden ser realizadas a través de las entrevistas en profundidad, por tanto representa un ejemplo de un camino metodológico similar al que se ha seguido en esta investigación. Un aspecto importante a señalar es también que Mariana devela, a través de su texto, las muchas actividades que rodean en el día a día a un *marakame* y sus múltiples facetas, desde ser miembro de la familia de origen, los matrimonios, la formación espiritual y los cargos, las peregrinaciones, el ser violinista, saber sanar, los sueños y la comunicación con los dioses, pero al mismo tiempo, ser campesino y trabajar. Las narraciones de *Xuturitemai* van desde narraciones de su vida privada y familiar, de como sanó a algunas personas, hasta narraciones de su cosmovisión o de cómo se aprende a curar, a ser *marakame* o a usar los instrumentos y a cantar para que llueva, termina haciendo una reflexión acerca de la pérdida de 'la costumbre' en las comunidades pero especialmente en su familia.

Otro aspecto que destaca en la investigación es el análisis de distintas investigaciones o trabajos etnográficos acerca de la cultura *wixárika*, que han sido reportados por diversos investigadores, con el fin de ubicar en cada uno de estos textos dos aspectos: la narración de experiencias específicas de los informantes,

sobre todo narradas en primera persona y la experiencia de los propios investigadores o investigadoras durante el trabajo de campo, esto para confirmar que hay muy pocos trabajos etnográficos o investigaciones de otra índole que se guíen por el método de la antropología de la experiencia o que externen sus propias emociones, vivencias, experiencias o dificultades durante el trabajo de campo y si esto aparece en el texto, es de manera muy breve y casi circunstancial.

Olivia Kindl, investigadora de El Colegio de San Luis, realiza una investigación centrada en un instrumento específico: la jícara (*xukurite*), resultado de su tesis de licenciatura, basada en su trabajo de campo en la comunidad de *Tateikie* (San Andrés Cohamiata), principalmente. En el texto, la investigadora hace un recorrido por la historia de las jícaras y su uso en otras etnias, los materiales y el proceso de creación, el ritual que acompaña a las jícaras desde su confección, los mitos que hablan acerca de este objeto votivo y sus diferentes usos, pero sobre todo el uso de las jícaras en los rituales, haciendo un análisis iconográfico de las diferentes figuras que adornan este instrumento pero presentando su propia interpretación y, por último, la descripción de las figuras que aparecen en unas jícaras familiares de una mujer específica: Doña Andrea.

Es necesario mencionar que, aunque ella en las primeras líneas lo designa como un 'objeto relativamente modesto', en esta investigación que está relacionada con las mujeres *wixáritari*, se subraya la importancia de la jícara como un instrumento que constituye no únicamente un microcosmos que remite a un macrocosmos¹¹⁷, como señala Kindl, citando a un artesano *wixárika*, sino que también encarna una representación simbólica de la propia mujer y la familia, lo cual se ha señalado en esta y otras investigaciones, pero también es confirmado por las propias participantes. Según Kindl, Neurath le habló de la jícara y la flecha como par de oposición que constituye el 'paradigma huichol [sic] de los

117 Kindl, *op. Cit.*

géneros¹¹⁸. Kindl explica que algunos de los usos de las jícaras son: como recipiente para algunos alimentos (uso doméstico), como objetos votivos y ofrendas, las cuales son adornadas con cera, chaquiras, semillas de frijol o maíz, monedas y pedazos de estambre (uso ritual); y como objeto para consumo exoétnico, adornadas con cera de campeche y chaquiras (artística o artesanal). Sin embargo, la misma autora señala que las jícaras pueden ser muy similares, lo que las lleva a distinguir es el contexto en que son usadas; sin embargo, los tres tipos de jícaras están interconectados por su representación plástica, por su significado y por su simbolismo. La jícara funciona, según Kindl como herramienta para la comunicación con los ancestros, pues haciendo referencia a Lumholtz, los dioses beben las plegarias a través de ellas, por lo tanto, eran consideradas el mejor conducto para que las plegarias fueran recibidas. Las jícaras en su uso ritual tienen dos aspectos: jícara-efigie, es decir, materialización (o encarnación) de una deidad y jícara votiva, que incluye figuras haciendo referencia a las personas que las ofrendan. En el siguiente párrafo Olivia Kindl recupera la importancia de estos instrumentos:

A pesar de que la jícara, un objeto aparentemente humilde, haya sido considerada por Lumholtz [...] como de "menor valor" para la cultura *wixárika*, la pertinencia de elegirla como tema del presente estudio se reforzó durante la investigación de campo. En la medida en que los jicareros, quienes desempeñan un papel preponderante en la jerarquía religiosa de su sociedad, se encargan de cuidar las jícaras así como de elaborarlas, este objeto constituye un lazo fundamental que comunica el mundo humano con el de los ancestros deificados.¹¹⁹

Este argumento servirá para desarrollar algunas reflexiones en los capítulos posteriores, dado que justamente, lo abordado en esta investigación muestra que

118 Neurath citado en Kindl (2003), pp. 26.

119 *Ibidem*, pp. 29.

una de las principales funciones de las mujeres *wixáritari* en relación con su familia y la vida ritual, es servir de conexión, comunicar y, de alguna manera, ‘traducir’ a sus familias el mensaje de los ancestros transmitido por los *mara’akate*, así como las instrucciones que los *mara’akate* dan durante los rituales; además de ser transmisoras de la propia cultura a las siguientes generaciones.

La investigación de Kindl se centra en el vínculo entre el aspecto visual del arte, analizando un instrumento concreto: las jícaras y la concepción del mundo de los *wixáritari* o al menos los códigos culturales de esa cosmovisión, en relación con la estética *wixárika*. Para ello, la autora analiza algunas teorías acerca de los signos y los símbolos, sin embargo, ella concluye que en los *wixáritari* el arte ritual no intenta representar, no es una acción mimética de semejanza o sustitución, sino que la figura es la cosa en sí. Esto J. Neurath lo explicará diciendo que para los *wixáritari* no es que una jícara ‘sea como’ un ancestro, o represente a un ancestro, tampoco una simple metáfora de estos, sino que la jícara ‘es’ ese ancestro, lo anterior según lo señalado antes por Furst. A eso se refería la autora al hablar de ‘encarnación’, Neurath lo llamará ‘presentificaciones’, es decir, la identificación entre jicareros, jícaras y ancestros¹²⁰. Este análisis y las reflexiones sobre la representación, aclara Kindl, la llevaron a comprender “la concepción huichola [sic] del mundo, donde, según se verá, existe una continuidad del universo, de modo que en cada cosa está contenido el mundo”¹²¹. Así como también le permitieron concluir que la jícara es un objeto en el cual se materializa esta forma de pensar el mundo de los *wixáritari*, enfatizando la conexión existente para la cultura *wixárika* entre creación plástica (jícara), acto ritual y mundo real, bajo esta lógica, los *wixáritari* recrean el mundo en la acción ritual, mediante los instrumentos que crean o los actos performativos que realizan. Además, un aspecto sumamente destacable del trabajo de Kindl es que resume los

120 Johannes. Neurath, *Someter a Los Dioses, Dudar de Las Imágenes: Enfoques Relacionales En El Estudio Del Arte Ritual Amerindio*. (SB Editorial, 2021), 62.

121 Kindl, *op. Cit.*, p. 49.

fundamentos de la cosmovisión *wixárika* en una interrelación e interacción entre tiempo, espacio y movimiento, este tema se desarrollará en capítulos posteriores.

Otro texto de Olivia Kindl, llamado “*El arte como construcción de la visión: nierika huichol, interacciones sensibles y dinámicas creativas*”, en este texto la autora, a partir de la antropología del arte y algunas otras disciplinas relacionadas, analiza el concepto de *nierika* y su relación con la propia concepción de arte que prevalece en la cultura *wixárika*, así como el vínculo entre creación y percepción. En este caso particular, como los artistas *wixáritari*, al mismo tiempo que se inspiran en iconografía propia de su cosmovisión, optan por un lenguaje individual original, mientras el proceso de creación se relaciona con la iniciación y la transmisión cultural, en un movimiento dinámico de transformación, el *nierika* sirve como detonante del proceso de imaginación y creación, como el ‘arte de ver’.

La multiplicidad de artefactos y la polivalencia de significados del *nierika*, proporcionan a Kindl la posibilidad de reflexionar acerca de dos problemáticas en la experiencia estética: la relación o relaciones entre sensible e inteligible (de los propios *wixáritari*) y las interacciones entre objeto y sujeto, que constituyen el concepto de persona. Para este análisis la investigadora se centra en la ceremonia de *Tatei Neixa* o fiesta del tambor, de los primeros frutos o de la cosecha, ya que ahí se elaboran los ojos de Dios (*Tsikirite*) para las niñas y niños que participan en la iniciación durante la ceremonia, y además analiza las pinturas faciales realizadas con pigmentos de una raíz amarilla (*’uxa*) que utilizan los peyoteros antes de consumir el *híkuri* en la peregrinación a *Wirikuta*, justamente para indicar que la persona adquirió *nierika* o el ‘don de ver’. Como se ha expuesto antes “la plasticidad del *nierika* revela una considerable capacidad de los huicholes [sic] para transformar una imagen. Estas metamorfosis pueden ocurrir cuando son transferidas de un soporte material a otro, del nivel concreto al

abstracto y/o de un contexto social a otro.”¹²² Kindl confirma la complejidad que el *nierika* representa, así como las posibilidades de elaborar un ‘análisis polifacético’ que además del aspecto ritual, analice el criterio estético que representa, pues en la cultura *wixárika*, el nivel artístico de la realidad parece mediar los otros planos.

Este artículo refleja una continuidad analítica pero ahora migra del objeto concreto: la jícara, a un aspecto más general de la realidad, a través del concepto de *nierika* y a partir de la reflexión sobre este concepto propone una ‘antropología de la visión’, que recupere la visión como una construcción que resulta de la interacción social y natural. Resulta indispensable comentar que este análisis, en el cual el plano estético funge como mediador entre otros planos: mental y empírico, proporciona elementos para considerar que el concepto de re-existencia, elaborado desde el ámbito del arte, puede funcionar como mediador, o como ella expresa, como catalizador, entre dos culturas que convergen en las participantes: la cultura *wixárika* y la cultura mestiza, lo cual implicaría que las participantes han desarrollado justamente ‘el don de ver’, o un tipo de *nierika* necesario para que ambas culturas se comuniquen, con todos los riesgos y conflictos que esto conlleva, por supuesto.

Sarah Alejandra Manzanares Monter realizó una investigación sobre “*El sistema de cargos de los xukurikate: parentesco y poder en una comunidad wixárika*”¹²³, esta tesis se destaca porque se recurrió a la realización de algunas entrevistas a mujeres *wixáritari* para hablar de cuestiones de parentesco y matrimonio. La investigación se realizó principalmente en San Andrés Cohamiata, *Tateikie*, durante el año 2002 y el objetivo es examinar como en el sistema de cargos de los *xukurikate*, es decir, los jicareros o peregrinos de la comunidad, se accede a cargos mediante una articulación de relaciones de parentesco, entre

122 Olivia Kindl, “El Arte Como Construcción de La Visión: *nierika* Huichol, Interacciones Sensibles y Dinámicas Creativas.,” *Diario de Campo* 48 (2008): 44.

123 Sara Alejandra Manzanares Monter, “El Sistema de Cargos de Los Xukurikate: Parentesco y Poder En Una Comunidad Wixarika” (Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa, 2003).

ellas: la sucesión y la herencia, las alianzas, los matrimonios y los intercambios, la descendencia y como interactúan estas relaciones con aspectos como las jerarquías sociales o el poder. Se destaca que antes de esta tesis poco se había escrito acerca de los términos de parentesco y las relaciones familiares en la cultura *wixárika*, por lo tanto, la investigadora se dio a la tarea de identificar y describir esta terminología y el uso o desuso de estos términos en las relaciones de alianza poligínica, que son un tipo de alianza o matrimonio que se practica entre algunos y algunas *wixáritari*, aunque cabe aquí una breve acotación ya que algunos antropólogos naturalizaron estas uniones, dicha naturalización es lo que se pondrá en discusión en siguientes apartados, según lo conversado con las participantes durante la investigación, pues aunque existan uniones de tipo poligínico, ni estas se dan de forma generalizada, ni son una regla, ni las mujeres lo ven como algo 'natural', al menos en la actualidad. S. Alejandra Manzanares expresa en su tesis que el matrimonio poligínico es una práctica extensa, sin embargo, confirma que no es una norma, aunque tampoco es excepcional. En estos casos el lugar de la primera esposa resulta ser preponderante y las relaciones entre esposas puede ser 'sororal' sin son hermanas o primas, pero también puede ser de rivalidad.

La investigadora confirma, como otros autores, que el matrimonio o alianza deriva en la formación de una familia y, por lo tanto, conlleva el paso de ser muchacho-muchacha a ser señor-señora, lo cual se confirma en los relatos de las participantes. También analiza la literatura que está relacionada con el matrimonio o las alianzas, el incesto, la poliginia, la sexualidad. Algunos aspectos que se analizan son: la edad promedio en que se realiza una alianza (15 años), aunque refiere que una mujer se puede casar desde que tiene su primera menstruación; el abandono de estudios a causa del matrimonio; la elección de la poliginia, aclarando que esta depende de los efectos que la poliginia de los padres tenga sobre los hijos, el grado de conocimiento y contacto con la cultura occidental y el

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

poder de organización de las mujeres (refiere a un estatuto votado por las mujeres en asamblea el 21 de abril de 2002 para prohibir el matrimonio poligínico). También analiza la incidencia de unión libre y del robo; la elección de dónde vivir; el mito del diluvio como fundante del matrimonio, las estadísticas sobre los tipos de matrimonio en la comunidad y los tipos de uniones que hay, las separaciones, así como una explicación del matrimonio tradicional. Cabe aclarar que en el texto se hace referencia al adulterio, que en el caso de la mujer es penado socialmente, no así en el caso del hombre, el cual es muy frecuente, así como el robo y las violaciones, que también suceden.

En el texto se analizan algunos casos de relaciones poligínicas, las consecuencias, conflictos, ventajas y desventajas que tiene para hombres y mujeres, como por ejemplo el tener que criar sola y hacerse caso de los hijos si no acepta, cuestiones de suicidios por no estar de acuerdo, o problemas de rivalidad entre esposas, tanto entre parientas como entre mujeres que no lo son; así como la relación entre hermanos. Un aspecto importante es que los investigadores varones que trataron el tema afirmaron que: la poliginia es normal, es aceptada y que las mujeres tienen una relación amistosa y cordial; sin embargo, en el trabajo de campo, la investigadora obtiene testimonios de las mujeres que contradicen estas afirmaciones. Otra cuestión relevante es la no prohibición del incesto en la cultura *wixárika*, al menos fuera de la familia nuclear y espiritual (padrinos), pero sí la prohibición de matrimonio fuera del grupo parental sobre todo para que se conserven los cargos y fiestas en el grupo familiar, además de la endogamia hacia los *teiwari* (indígenas de otras comunidades y principalmente mestizos). Y, por último, resulta muy interesante el análisis acerca de el intercambio, las alianzas y la ocupación de cargos, de lo cual se desprende que los cargos son otorgados a la pareja y ambos deben comprometerse para el cumplimiento de las responsabilidades, independientemente de que quien herede sea hombre o mujer y que tanto la sucesión, como las alianzas, funcionan en el sistema de asignación

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

para la portación de jícaras, además de la asignación por manda, aunque queda claro en el análisis que las jícaras se encargan a los miembros de ciertas familias y esto otorga cierta jerarquía, así como un papel preponderante en la toma de decisiones.

En su tesis de maestría, Alejandra Manzanares estudia cómo se construyen los imaginarios acerca de la identidad, tanto de los indígenas, como de los mestizos que viven en el estado de Nayarit, a partir de algunos elementos culturales de los pueblos originarios, en este caso, de los *wixáritari*, específicamente a través del traje tradicional *wixárika*. Analiza como este traje es utilizado también por personas no pertenecientes a esta cultura en ciertos contextos, así como los significados que adquiere en estas otras situaciones, por ejemplo, como representación (turística) del estado de Nayarit desde el gobierno y lo político y como expresión religiosa, a través de la 'huicholización' [sic] de las representaciones de 'las Lupitas' y 'los Juanes' el 12 de Diciembre, todo esto en la ciudad. Lo anterior permite reflexionar entorno a la idea del traje tradicional como un portador de significados dependiendo del contexto en que es usado y acerca de cómo los elementos culturales indígenas son apropiados por diferentes actores no indígenas y, finalmente, cómo esos elementos se resignifican a partir de estos usos y terminan por dar identidad a grupos opuestos o diferentes; esto le permite identificar cómo aquellos discursos y representaciones también crean un imaginario acerca de lo que es 'ser un *wixárika*' desde el punto de vista de los actores externos, es decir, cómo son definidos y representados por otros: los mestizos y el gobierno, en contraste con la propia definición de los *wixáritari*.

El trabajo de campo fue realizado principalmente en Zitakua y se extendió a la ciudad de Tepic en varios momentos y supuso para la investigadora un contraste, ya que como ella lo plantea, los *wixáritari* que viven en la sierra muestran algunas diferencias con los *wixáritari* que viven en Zitakua, principalmente porque estos

últimos viven muy cerca de la ciudad, tienen vecinos mestizos y, por lo tanto, viven entre ambas culturas. La reflexión en torno al traje *wixárika* utilizado en los tres contextos: por los *wixáritari* que viven en la ciudad y los que viven en Zitakua, por el gobierno como parte de la promoción turística y por los mestizos que lo utilizan como disfraz para honrar a la virgen de Guadalupe en una romería; sirvió a la investigadora como hilo conductor para comprender las distintas dinámicas que viven los indígenas en la ciudad. Un valor agregado de esta investigación son los detalles en torno al vestuario tradicional, tanto el de uso diario, como el ceremonial, un análisis acerca de la vestimenta occidental y los prejuicios que existen en las comunidades en torno al uso de vestimenta mestiza en el caso de las mujeres, lo cual no es bien visto, aunque se aclara que algunos *wixáritari* que viajan a la ciudad o que ya se han establecido ahí, utilizan su ropa tradicional en casa, para sus fiestas o para vender artesanía, pero para salir a la ciudad utilizan ropa mestiza, esto se explica a razón de la discriminación y los prejuicios que enfrentan los indígenas en la ciudad. Cito: “*Yo no uso mi ropa huichola [sic], pero siempre llevo algo Huichol [sic] para recordar quién soy*¹²⁴. To Elisa, to wear a Huichol [sic] accessory with mestizo clothes is a way of keeping her identity without standing out too much”¹²⁵.

También se analiza el uso del traje tradicional de forma más racionalizada en la ciudad, es decir, la investigadora afirma que un *wixáritari* que usa su ropa tradicional en la ciudad, dado que sabe que se muestra diferente, afirma su estatus de *wixárika*, tanto para los mismos *wixáritari*, como para los mestizos. Manzanares reflexiona en torno a las expresiones de mestizaje que la sociedad proyecta en los eventos analizados, a los imaginarios políticos y religiosos que surgen a partir del uso de la vestimenta *wixárika*, a la vestimenta como principal

124 Cursivas en el texto original. Ya que la tesis fue escrita en inglés, el texto aparece traducido al inglés pero en una anotación se cita textualmente en español y en cursivas.

125 Sara Alejandra Manzanares Monter, “Staging Indigeneity, Expressing Mestizaje. Dress and Identity in Nayarit, Mexico” (University of Oslo, 2009), 49.

marcador de identidad de 'lo indígena', al discurso político incongruente, indigenista y reduccionista que estereotipa una realidad que en el caso de Tepic es pluricultural, a la diferenciación social que una vestimenta tradicional produce, a las estrategias que utilizan los *wixáritari* para mantener su identidad pero evitar ser discriminados, al uso de la vestimenta como estrategia de venta y que agrega valor al aprecio de su cultura y como afirmación de la identidad, así como elemento aglutinador de la identidad cultural y creador del sentido de pertenencia al interior de las comunidades. Algunos aspectos de esta tesis serán retomados en capítulos posteriores, pues la vestimenta, los efectos que produce en la ciudad y aspectos como la moda *wixárika*, son temas que se reflexionarán en la investigación.

Introduzco un paréntesis para añadir que, por recomendación y conducto de la Dra. Isabel Martínez, con quien se realizó una estancia de investigación, se llevaron a cabo un par de breves entrevistas, una de ellas fue con la Dra. Sara Alejandra Manzanares para conocer algunas de sus experiencias durante el trabajo de campo, principalmente al estar en contacto con mujeres *wixáritari*. Algunos aspectos de la conversación que se recuperan son, por ejemplo, que en su caso, la vía para tener acceso a platicar con las mujeres fueron los niños, primero jugando con ellos o dándoles clases y ya, a partir de eso, empezó a tener contacto con las mujeres, resaltando que la invitaban a bordar y que eso le permitió tener un contacto mucho más cercano con ellas, también en esos momentos escuchaba sus conversaciones (cuando eran en español); el contacto en su maestría fue a través de la impartición de clases de inglés, ya que las artesanas estaban interesadas en aprender para poder vender a los turistas, aunque también el contacto más cercano fue a través de impartir clases a los niños. Otro aspecto relevante es que hizo visibles los acuerdos que realizó para poder hacer la investigación, por ejemplo, a través de brindar cursos a la comunidad. También platicamos acerca de la poliginia, comentando que hay dos

discursos diferentes, uno de ellos, el de los hombres que la justifican, quienes por lo general dicen que tener varias mujeres es bueno para las mujeres porque tienen quien les ayude en las labores domésticas o cuando ya están grandes y que es mejor que estén emparentadas pues hay menos conflicto, aunque hay algunos hombres que aseguran que es mejor pensarlo porque es muy pesado tener varias mujeres porque hay mucho conflicto y hay que mantener a muchos hijos; el otro discurso es el de las mujeres quienes aunque no querían hablar directamente del tema, se mostraban con impotencia, resaltando que cuando el marido decide tener otra mujer, les queda adaptarse y aceptarlo, o bien, sufrirlo, además de subrayar que la primera esposa no tiene mayor jerarquía sobre las demás. Respecto a la violencia, comentó que las mujeres no suelen hablar sobre ellas mismas, lo escuchado fueron comentarios sobre otras personas, hechos de manera indirecta, por ejemplo, al hablar de que alguien se suicidó porque el esposo le pegaba, o que algún hombre es malo porque maltrata a la mujer o porque violó a la hija y la tomó como esposa.

Respecto a la tesis de maestría comentó brevemente las diferencias encontradas entre los *wixáritari* que viven en San Andrés Cohamiata y los que viven en la ciudad de Nayarit o en Zitakua. Así como la observación acerca de que hay algunas comunidades indígenas a las que el imaginario o el propio discurso político o gubernamental da más valor que a otras, así como la búsqueda de los *wixáritari* por encontrar una conexión con la sierra y sus costumbres, con su 'identidad'.

En cuanto a su experiencia personal, algunas cosas que reflexionaba viéndolas en perspectiva: El choque cultural al llegar a la sierra fue difícil ya que era la primera vez fuera de casa, no había luz o drenaje y que, aunque generalmente se sintió segura, en algunos momentos ser mujer fue percibido por ella misma como una desventaja, pero también le ayudó a adaptarse y tener

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

determinación pues era algo que ella quería hacer. Se pregunta si cambiaría la perspectiva, ahora que tiene familia y planteó que quizás era muy joven y no supo percibir la profundidad de las situaciones que vivía y analizaba. También hace referencia a que se alejó de la investigación con comunidades originarias pues se sintió incómoda y ese sentimiento generó en ella algunos conflictos, por ejemplo, cuando piensa en retrospectiva se pregunta: ¿Quién soy yo para hablar de estos temas como si fuera experta o una 'autoridad' en la materia? ¿Quién soy yo para hablar por ellos?, piensa que ahora quizás podría acercarse con más sensibilidad, pero también se plantea la ambigüedad que tiene ser mestiza, ser académica y perpetuar un sistema en lugar de abrir espacios para que ellos sean sus propios representantes y hablen por sí mismos. Todo lo anterior la llevó a hacer una investigación de doctorado en el lugar donde vivió, para poder hablar del lugar de donde ella es. También planteó la reflexión acerca de que la antropología es una ciencia muy colonial y se percató, estudiando en Noruega, que la antropología hecha por ejemplo en México, es considerada con menor valor, porque para los académicos de otros lugares investigar en el propio país conlleva un menor choque cultural. Además reflexionó acerca del conflicto ético que conlleva para el investigador tocar ciertos temas o registrar algunas cosas delicadas, como por ejemplo, hablar del incesto o la poligamia, en un trabajo de investigación y las consecuencias o efectos que esto tiene en la propia comunidad.

Para finalizar, la investigadora compartió algunas experiencias personales durante su trabajo de campo: el sentimiento de extrañeza e incompreensión frente a las ceremonias que veía, que en general son muy complejas y además se realizan en lengua *wixárika*, el impacto de los sacrificios, la experiencia con el consumo de peyote y la afirmación acerca de que realmente cambia la percepción. También narró una experiencia de peregrinación a un santuario durante las fiestas de Semana Santa y el efecto que tuvo en ella de un sentimiento muy extraño, ya que la gente rezaba con tanto fervor que se sentía un furor colectivo; así como una

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

vivencia personal en la sierra, ya que al volver de una caminata para buscar a una familia la empezó a perseguir un borracho hasta llegar a la casa donde se hospedaba y como no estaba nadie más, no podía pedir auxilio mientras la persona golpeaba la puerta, ella se encerró hasta que la persona se cansó y se fue. Además la reflexión acerca de la figura del investigador o investigadora, es decir, que en las universidades se entrena a los estudiantes para tener claro que lo que se siente y se piensa es subjetivo, no importa y no se narra, también planteó que la forma en que se participa de los actos sociales y las interacciones es diferente, por lo tanto, el objetivo es entender lo que sucede y no se participa en los mismos términos que las personas que están ahí.

En el texto “Ser jicarero para pagar una manda. De la importancia de la relación entre *teukari* en la reproducción social *wixárika*”¹²⁶, Séverine Durin y Alejandra Manzanares reflexionan acerca de la relación entre abuelos y nietos que, en algunos grupos indígenas, resulta privilegiada ya que mediante esta relación se transmiten el flujo vital y la salud (*tukari*), los conocimientos y también las obligaciones rituales, para realizar este análisis recurren al sistema de atribución de cargos en el centro ceremonial (*Tuki*), en particular aquellos cargos que se adquieren para pagar una manda, en este caso adquiridos por el abuelo a favor de la salud de su nieto.

En este trabajo se interrelacionan la concepción de enfermedad en la cultura *wixárika*, los lazos transgeneracionales y los mecanismos de atribución de cargos. Para ello analizan la organización social de las comunidades tradicionales de Jalisco, el sistema de asignación de cargos de los *Tukite* los cuales son principalmente: por sucesión, por alianza y por manda (basadas en la investigación realizada por Manzanares, abordada líneas arriba) y las

126 Séverine Durin and Alejandra Manzanares, “Ser Jicarero Para Pagar Una Manda. De La Importancia de La Relación Entre Teukari En La Reproducción Social Wixárika,” in *Las Vías Del Noroeste II: Propuesta Para Una Perspectiva Sistémica e Interdisciplinaria* (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008), 661–675.

conclusiones acerca del parentesco desarrolladas por ambas investigadoras para caracterizar la relación entre abuelos y nietos, para ello se hace un análisis acerca de los vínculos que se establecen entre ellos a través del Don del nombre, la socialización primaria, la Fiesta del Tambor, la solicitud de *teukari* a los ancestros y la alianza o el compromiso que se contrae, no solo para quien lo pide, sino para su descendencia. Lo anterior deviene en el argumento de que esta alianza, que se realiza al seguir 'el costumbre', otorga una protección a los descendientes, pero también la obligación de continuar realizando 'el costumbre', so pena de contraer alguna enfermedad o mala fortuna. Por lo tanto, Durin afirma que lo que se recibe de los ancestros no es un Don (el Don de la vida), sino una deuda, porque no es posible corresponder o devolver dicho Don, lo único que es posible hacer es transmitirlo a las siguientes generaciones, ella lo llama 'endeudamiento transgeneracional'¹²⁷ y que corresponde a la asignación de una jícara por manda.

Séverine Durin, investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Noreste, se ha especializado en la migración de indígenas en las ciudades y migración forzada en el noreste de México, debido principalmente a la violencia. Además del texto arriba comentado, fue posible encontrar tres artículos. "Redefiniciones identitarias. Sacrificio de toro e intervención institucional entre los *wixáritari* (Huicholes)"¹²⁸, en el cual trata temas como la identidad étnica, las políticas públicas, la relación entre las comunidades y las instituciones, así como los cambios y redefiniciones que estas políticas generan en el espacio comunitario y en la identidad étnica, lo anterior relacionado el ámbito ritual como espacio de negociación y vinculación con otros actores.

Para hablar de 'identidad étnica' y de 'grupo étnico' retoma la propuesta de Fredrik Barth (1969), definiendo al 'grupo étnico' como organización social y la

127 *Ibidem*, p. 673

128 Séverine Durin, "Redefiniciones Identitarias. Sacrificio de Toro e Intervención Institucional Entre Los *wixáritari* (Huicholes)," *Revista de Antropología Experimental* 3 (2003): 19.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

continuidad de esta organización como un elemento que está en constante redefinición a partir del contacto de los miembros del grupo (que se autoadscriben y adscriben a otros) con otros actores; por lo tanto, la cultura es el resultado de esta organización y no una característica primaria (o podríamos decir, esencial) de esta. La investigadora afirma que esta perspectiva permite no discriminar a los '*wixáritari* problemáticos', es decir aquellos que son 'aculturados', ella pone de ejemplo a los migrantes, a los profesores bilingües, pero como se explorará en esta investigación, también caben dentro de esta 'categoría' los *wixáritari* estudiantes.

Un aspecto importante es que se afirma que la interacción y contacto prolongado con miembros de otros grupos étnicos que tienen diferentes culturas no implica perder la pertenencia étnica, en todo caso ese contacto conlleva cierta apropiación y control de algunos elementos que, aunque sean impuestos, por ejemplo como políticas gubernamentales, adoctrinamiento religioso o adquisición de conocimientos, terminan por ser parte de la cultura de ese grupo. Durin analiza la construcción de la 'identidad *wixárika*' desde estos términos y realiza un recorrido histórico por los principales cambios que fueron influyendo en la definición del 'grupo étnico', casi siempre por conflictos y cambios territoriales y por ingerencias gubernamentales, ya sea por la guerra o a través de programas institucionales. Aquellos a los que Durin llama 'hijos del indigenismo', los maestros, por ejemplo, quedan atrapados en una 'línea interétnica', sin embargo, dados sus conocimientos y su auto-adscripción, en las mismas comunidades se buscan formas de participación de estos actores, negociándose las formas de participación y refrendándose su pertenencia, sobre todo estas negociaciones suceden mediante la acción ritual.

En el artículo “El conflicto entre la escuela y la cultura huichola. Traslape y negociación de tiempos”¹²⁹, se analiza la participación de los niños y niñas en la escuela y el conflicto que surge al competir con la socialización tradicional que está a cargo de los mayores y se realiza principalmente a través de la siembra del maíz, los rituales y ceremonias, el sistema de cargos y las peregrinaciones a los lugares sagrados, estas actividades agrícolas y rituales se traslapan con las actividades escolares, aspecto que también fue evidenciado por las participantes en esta investigación, imposibilitando a docentes y estudiantes la participación en las tradiciones. Aunque también se reconoce que la escuela es ‘un mal necesario’ porque también enseña a las niñas y niños a leer y escribir en español. Debido a estas ‘intertemporalidades’, es decir, al traslape de dos calendarios diferentes que pueden contraponerse, la investigadora parte de la pregunta acerca de si lo que se traslapa son diferentes tiempos e inicia un análisis de lo que se concibe como ‘tiempo’, para evidenciar que este traslape no es necesariamente un conflicto y que puede haber una negociación para crear ‘nuevos procesos temporales’. Se parte de un análisis acerca de si lo que difiere es la manera de concebir el tiempo o la manera de medirlo y vivirlo, para ello se analiza conceptualmente ‘el tiempo’ y se aclara que lo que está en traslape son: por un lado actividades que se rigen con un calendario (ciclo escolar) y, por el otro, actividades que se organizan basadas en aspectos de la naturaleza.

Al mismo tiempo se evidencia que estos traslapes de actividades están inmersos en relaciones asimétricas de poder y relaciones interétnicas, pues el tiempo resulta ser también una institución social que modela (y coacciona) procesos sociales. Para continuar con el análisis, Durin y Rojas describen las actividades que se realizan en ambos calendarios, así como la historia de la escuela en la sierra y aclaran que la escolarización ha constituido un medio de

129 Séverine Durin and Angélica Rojas Cortés, “El Conflicto Entre La Escuela y La Cultura Huichola. Traslape y Negociación de Tiempos,” *Relaciones 101* XXVI (2005): 149–90.

control social trastocando los tiempos tradicionales, a fin de difundir una visión hegemónica que privilegia los intereses del Estado, lo anterior ha provocado conflictos y críticas, desde la desconfianza hacia los profesores ajenos a la comunidad, hasta la crítica de la escolarización pues esta aleja a los niños 'del costumbre' y porque los maestros *wixáritari* no tienen la posibilidad de decidir; sin embargo, los padres mandan a los niños y niñas a la escuela, conoedores de las desventajas frente a la sociedad hegemónica. Un aspecto que se resalta es el cambio de paradigma de la política educativa hacia un enfoque intercultural, aunque se aclara que en la práctica no ha habido cambios sustanciales.

El idioma es visto, por las comunidades, como una herramienta de subordinación, por ello la necesidad de enviar a los hijos a la escuela o incluso a la ciudad, para aprender español. Sin embargo, la escolarización plantea problemas como: un calendario de actividades que se traslapa con los tiempos de la comunidad, deberes extra para los alumnos, que no pueden ser apoyados por los padres debido principalmente a la falta de tiempo o de escolaridad, o bien, la necesidad de quedarse en un albergue para poder asistir a la escuela, con la carencia de afecto y la ausencia de la socialización primaria en la familia, lo cual demerita el conocimiento tanto de las tradiciones, como de las tareas cotidianas que están relacionadas con el espacio familiar y la siembra; así como también una sobre-saturación de los maestros y maestras que imparten clases. Para finalizar, el texto presenta algunos ejemplos en los cuales se han puesto en marcha mecanismos de negociación para intentar resolver algunas de estas problemáticas en casos específicos, aunque se aclara que algunas cosas no pueden ser negociadas y se debe elegir entre la escuela y la tradición, con las ventajas y desventajas que implican ambas opciones.

El artículo “Sacrificio de res y competencia por el espacio entre los *wixáritari* (huicholes)”¹³⁰ aborda el tema del sacrificio de reses en los rituales de los *wixáritari*, así como el simbolismo que conlleva, para ello Durin revisa el concepto de sacrificio y realiza una descripción de las prácticas de sacrificio que se realizan actualmente en las comunidades, así como los actores que participan, las situaciones en las cuales se sacrifican reses y el simbolismo que rodea estas prácticas, tanto en el pasado, como en el presente y como el sacrificio de la res colabora en la redefinición del territorio y la identidad. Algunas cosas que destacan del análisis del significado del sacrificio son: la Identificación entre la víctima y el sacrificante, la importancia de una posterior cocción y consumo de la víctima y que el sacrificio transforma al sacrificante mediante dos etapas: una de auto-identificación (al realizar el sacrificio) y otra de distinción (al consumir a la víctima). Para la cultura *wixárika*, ha habido dos explicaciones: que la res sustituye al venado, la cual se desecha porque el sacrificio del venado sigue siendo indispensable; la segunda, propuesta por Neurath, tiene que ver con una identificación entre la res y el mundo mestizo. Sin embargo, la autora añade que, el simbolismo asociado a la res es múltiple y hay que agregar algunas cuestiones, de tal forma que a estas versiones, ella añade dos aspectos: que los humanos y las reses se asemejan antes del destete, es decir, cuando son becerros y niños, pues ambos toman leche materna y que el ganado simboliza lo ajeno pues compete con las comunidades *wixáritari* por los espacios de pastoreo. Después de una revisión de la historia sobre guerras, sacrificios, evangelización y ‘pacificación’ en la zona del Nayar, la investigadora concluye que desde 1702 el territorio ha sido determinante en la reconstrucción de la ‘identidad étnica’. El ganado, una vez destetado se convierte en un competidor por las tierras de pastoreo/siembra y una plaga pues se alimenta del maíz, lo cual genera conflictos entre dos grupos

130 Durin, “Sacrificio de Res y Competencia Por El Espacio Entre Los *wixáritari* (Huicholes),” *Alteridades* 15, no. 29 (2005): 89–102.

culturalmente diferenciados (mestizos y *wixáritari*), debido a lo cual, el sacrificio de reces es una estrategia para redefinir estas relaciones.

En los artículos “Carl Lumholtz y la objetivación de la cultura indígena en la Sierra Madre Occidental”¹³¹, “Nuestra Madre Milpa Joven: una imagen de la totalidad efímera en un ritual *wixárika*”¹³², “Caminando en el lugar de la noche (*tikaripa*), caminando en el lugar del día (*tukaripa*): primer acercamiento al cronotopo en el canto ritual *wixárika* (huichol)”¹³³ y “Una lectura de la defensa territorial *wixárika* desde la complejidad ritual”¹³⁴, Regina Lira analiza diversos temas relacionados con la cultura *Wixárika*. En el primer artículo, Lira realiza una reflexión en torno a las expediciones que realiza Carl Lumholtz a la Sierra Madre Occidental, cuando fue enviado por el Museo Americano de Historia Natural, relacionándolo con la ‘era de los museos’ que tuvo gran auge sobre todo con expediciones realizadas por antropólogos y arqueólogos, así como los procesos de desamortización y castellanización que tenían lugar en México a finales del Porfiriato, con el fin de incluir a las comunidades indígenas como ‘ciudadanos’ (homogéneos) de un estado-nación en formación, como era México en ese momento, y que derivó en la expulsión de comunidades, la territorialización para establecer límites nacionales y locales, la posterior industrialización de la zona norte y modernización de algunas zonas, lo cual favoreció el coleccionismo

131 Regina Lira Larios, “Carl Lumholtz y La Objetualización de La Cultura Indígena En La Sierra Madre Occidental Carl Lumholtz and the Objectification of Indigenous Culture in the Western Sierra Madre,” *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 50 (2015): 8–27, <https://doi.org/10.1016/j.ehmc.2015.08.001>.

132 Regina Lira Larios, “Nuestra Madre Milpa Joven: Una Imagen de La Totalidad Efímera En Un Ritual *Wixárika*,” *Journal de La Société Des Américanistes* 103–1 (2017): 151–78, <https://doi.org/10.4000/jsa.14874>.

133 Regina Lira Larios, “Caminando En El Lugar de La Noche (*Tikaripa*), Caminando En El Lugar Del Día (*Tukaripa*): Primer Acercamiento Al Cronotopo En El Canto Ritual *Wixárika* (Huichol).,” in *Mostrar y Ocultar En El Arte y En Los Rituales: Perspectivas Comparativas*, Primera ed (México: UNAM, 2017), 537–61.

134 Regina Lira Larios, “Una Lectura de La Defensa Territorial *Wixárika* Desde La Complejidad Ritual,” *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 39, no. 156 (November 30, 2018), <https://doi.org/10.24901/REHS.V39I156.315>.

etnográfico y arqueológico so pretexto de ‘conservar’ al menos en los museos algo del ‘pasado glorioso de las culturas prehispánicas’, considerando a las culturas vivas como ‘vestigios deteriorados’ de ese pasado. Se señala también que algunas regiones y el imaginario del ‘hombre primitivo’ se definieron justamente a partir del trabajo de Lumholtz y que devienen en la exotización del otro. Además se concluye con una crítica sobre los ‘actos de autoridad’ que se vislumbran en el coleccionismo y la museística y que devienen en una objetualización tanto de la cultura, como de los propios creadores de los artefactos coleccionados, tanto como objeto de conocimiento, como de cosificación.

En otro de los artículos, la investigadora reflexiona sobre la defensa territorial, las alianzas que se tejen y destejen con distintas entidades, organizaciones y colectivos, lo cual en algunas ocasiones ha resultado contradictorio o desconcertante desde las lógicas políticas de un mestizo, pero desde otro nivel de análisis que incorpora el sistema de cargos, la práctica ritual a partir de la etnografía de actos performativos y lingüísticos y la historia de cómo ha sido la participación político-social de la comunidad *wixáritari* en otros movimientos; permite recuperar ‘lo inconstante’ y ‘lo contradictorio’ como una forma distinta de hacer política que es aprendida y transmitida en la ritualidad y su complejidad, así como en la flexibilidad y adaptación que su sistema de cargos ha ido teniendo con el paso del tiempo y las diferentes circunstancias político-sociales en que han estado inmersos, tales como la incorporación de algunas organizaciones o asociaciones comunitarias que surgen en respuesta al Coplamar, al Plan Huicot, y para la defensa del territorio y de los sitios sagrados, como *Wirikuta*.

Lira reconoce el carácter histórico de mediación y diplomacia de los pueblos *wixáritari* frente al Estado, lo cual les ha permitido mantener cierta autonomía y reclamar sus derechos políticos, aun cuando estos siguen siendo vulnerados; así como la diversidad y ambigüedad de alianzas, que ponen de manifiesto la

diversidad que existe entre las propias comunidades *wixáritari*. Una hipótesis es que la organización política *wixárika* rechaza las formas centralizadas de poder y tiende a desafiar a la autoridad, al grado de parecer inconstantes, esto se sustenta a partir del análisis de la complejidad ritual y la noción de persona *wixárika* que, por ejemplo, se manifiesta en la acumulación de diversas identidades (en quienes participan como jicareros), en los juegos rituales, en la inversión de roles y la alternancia entre actos solemnes y actos espontáneos que generan carcajadas durante una ceremonia, lo cual no solo trastoca la identidad como elemento inestable, sino también desafía a la autoridad fijando límites de transgresión. Lira explica que en el canto ritual estas transformaciones suceden de forma más compleja pues el *mara'akame* adquiere identidades múltiples, acumulables y reversibles, haciendo alusión a sus propias investigaciones, las cuales se desarrollarán en seguida.

El texto que nos acerca al análisis del canto ritual *wixárika*, está basado en la tesis de doctorado de Regina Lira, realizada en 2014, este texto resulta de gran importancia para la investigación pues se abordan aspectos como la relación entre el tiempo y el espacio (*cronotopo*), como constitutivos de la realidad del mundo y de una idea del hombre (aspectos que serán analizados en los siguientes capítulos), señalando además que la ritualidad *wixárika* ofrece posibilidades para analizar la relación entre espacio y tiempo. Basada en Mikhail Bakhtin, la autora realiza un análisis de los 'indicadores lingüísticos del espacio y del tiempo' en un fragmento, la primera parte de un canto ritual, con el fin de evidenciar como los ancestros (femeninos y masculinos) crean de forma ininterrumpida (pasado, presente y futuro) el mundo, mientras el *Mara' akame* tiene como cometido unir (tejer) los distintos puntos del espacio y del tiempo y la multiplicidad que se expresa en dicho canto a través de (ella aclara que, 'por lo menos') cuatro aspectos: fractalidad, simultaneidad, anacronismo y reversibilidad. Además, dentro del canto ritual y las acciones que suceden durante la ceremonia, se hace

referencia a lugares intermedios entre la luz y la oscuridad, por ejemplo *Tetsipana*, que ha sido identificado como el 'lugar de la orilla', es decir, un lugar-frontera doble: entre poniente y oriente, entre arriba y abajo; lugar que además está relacionado con el mito del nacimiento del sol, vinculado con *Tunuarita*, o 'el primer resplandor', también el 'corazón del canto', lugar relacionado con la transformación de los niños en aves durante la fiesta de *Tatei neixa*. El objetivo de Lira fue demostrar mediante el análisis del canto ritual, que en la cultura *wixárika* existen distintas maneras de concebir y experimentar el cronotopo (espacio-tiempo).

Por último, en el artículo sobre Nuestra Madre Milpa Joven, la investigadora analiza cada una de las partes con las que se crea y manipula, dentro de un ritual agrícola familiar, a *Tatei Waxa 'iimari*, también llamada Nuestra Madre Milpa Joven, como parte de las interacciones entre humanos (acciones en el patio ceremonial) y no humanos (en el canto ritual) y como, a través de esta ceremonia se instauran relaciones entre seres diferentes y opuestos. Al finalizar este ritual, una mujer, aquella que ha entregado la ofrenda (*Timawame*) y es nombrada *Tei xukuri* (madre-jícara), se sienta en el centro y se coloca sobre ella una ofrenda con diversos elementos, como una "imagen heterogénea, plural y efímera que la sociedad *wixárika* (huichol, en sg.) [sic] crea de sí misma"¹³⁵, lo anterior es analizado desde una perspectiva relacional, performativa y de una construcción identitaria a partir no solo del discurso, sino del acto y las relaciones. A partir de esta propuesta, la investigadora analiza primero cómo es construida esta imagen, las relaciones que se establecen tanto entre los participantes, los ancestros y los objetos que se elaboran, así como con los no-indígenas, la organización ritual, la elaboración y disposición de los objetos; dando como resultado una imagen de la totalidad que es efímera, aunado a la temporalidad múltiple y la sincronización de espacio y tiempo, mediante la acción colectiva en el ritual. La Madre Milpa Joven

¹³⁵ Regina Lira (2017), *Op. Cit.* Pág. 153.

es el objeto en el que se acumulan las diversas, conflictivas, contrarias, contradictorias y múltiples relaciones que se van 'enlazando' durante la acción ritual y el canto ritual, por medio de acciones colectivas (incluyendo las de los antepasados). Este texto, como en el anterior, se condensan varias reflexiones: la conceptualización del tiempo y del espacio en la cultura *wixárika*, la importancia de la participación de las mujeres y los hombres en el ritual, las relaciones entre *nierika*, *yeiyari* y tejido, la complejidad relacional y la multiplicidad y condensación identitaria, aspectos que se identificaron en las conversaciones con las participantes en esta investigación y que se irán desarrollando en los siguientes capítulos.

La investigadora Regina Lira participó también en una entrevista durante esta investigación, los aspectos más sobresalientes durante el diálogo se explicitan a continuación: Su contacto con comunidades *wixáritari* inició aproximadamente a los 15 años, cuando por invitación de una amiga asistió por vez primera a la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatitlán (*Taupurie*), posteriormente visitó San Andrés Cohamiata (*Tateikie*), a partir de entonces inició una serie de visitas anuales a la sierra. Esto supuso para ella muchas experiencias, un contacto más íntimo, algunas amistades, además de una fascinación por la ritualidad y la cultura. Posteriormente estudió Historia, su investigación se centró en el periodo colonial en el Gran Nayar; sin embargo, durante la maestría en Antropología se sintió mucho más atraída a la vida ritual viva, que en el caso de los *wixáritari* ella define como 'muy intensa y con gran movilidad', su interés era averiguar por qué el ritual permite la transmisión de la cultura.

En cuanto a sus vivencias en la sierra, ella destaca el impacto que tuvo a los 15 años estar en una zona en la montaña, en un entorno rural, sin luz, con caminos de terracería, sin acceso a agua, lo cual produjo una reflexión acerca de

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

sus privilegios como 'niña de ciudad'. Además recuerda el vínculo inmediato que tuvo con otros niños mediante el juego y una sensación muy familiar y amorosa. Narró otra experiencia en la que tuvo un accidente de auto, lo cual supuso toda una aventura. Por último, narró la experiencia durante un ritual en Jesús María, el cual definió como una experiencia muy impresionante, ya que comprendió que el propio ritual impone los límites entre lo que es permitido y lo que no, al respecto narra como una mestiza sacó una cámara durante un momento importante del ritual y cómo los judíos rompieron la cámara. Otra anécdota importante es que en esa misma celebración, entre los días miércoles y sábado nadie sale o entra en la comunidad, lo cual le impidió comunicarse con su familia, generando algunos problemas con sus papás.

La investigadora explica que sus intereses están divididos entre la cultura Nayeri, de la cual ha desarrollado un gusto especial por la historia, y la cultura *Wixárika*, de la cual tiene un gusto especial por el ritual. Ambos intereses la han colocado entre ambas disciplinas (historia y antropología), permitiéndole profundizar en ambas.

Respecto a su experiencia en el trabajo de campo, explica que ha generado un vínculo emocional y más íntimo con quienes ha trabajado. Estuvo un periodo de nueve meses en Las Latas (Santa Catarina) con una familia, ahí tuvo un nexo íntimo con ellos. Además, para ella, la inmersión plantea cuestionamientos acerca de quién eres tú y quién es el otro. Posteriormente ella conoció a un *Mara'akame* en un avión, esto se debió a que ambos asistirían a Berlín para revisar en el museo la colección de K. T. Preuss, en ese momento ella trabajaba con una ONG. Acerca de la experiencia cuando el *Mara'akame* estuvo frente a la colección, recuerda que él se sintió muy conmovido de tener contacto con su cultura a través de estas colecciones. También comentó sentir mucha admiración por las personas que trabajan en ONG's, pues lo hacen con mucha fuerza y dignidad. Regina Lira,

además de ser investigadora, se posiciona como activista, participando en ONG's por la defensa territorial, lo cual le ha permitido colaborar de otras maneras.

Ante el cuestionamiento acerca de su trabajo de campo y el contacto con las mujeres en las comunidades. Ella afirma que en su experiencia en campo logró conectarse con las mujeres, pues al estar tanto tiempo sola en la sierra, también fue necesario tejer una red de contención con las mujeres *wixáritari*. En su experiencia, las mujeres fueron muy accesibles pero sobre todo se sintió más acogida cuando llevó a uno de sus hijos con ella, percibiendo un cambio en la relación, a partir de ese momento notó que el vínculo fue más cercano, las mujeres traían a su hijo de brazo en brazo, al parecer ese aspecto (ser madre) disminuyó algún tipo de amenaza y le permitió construir un espacio de confianza, mostrándole entonces la complicidad entre mujeres y la solidaridad femenina. Antes de esta experiencia, ya como mamá, comentó que la lengua en un principio supuso una barrera, aunque afirma que las mujeres tienen mucho más conocimiento del español del que muestran inicialmente, aunque cuando tuvo posibilidad de hablar más *wixárika* tuvo mayores posibilidades de intercambiar comentarios, reunirse por las tardes, hacer cosas juntas, además de poner un acento especial en la importancia de aprender a bordar, aprender a tortear y a hacer todo lo que las mujeres hacen, lo cual también le abrió las puertas al punto de vista femenino de lo que se hace en el ritual. Un aspecto importante comentado es respecto al atuendo, señalando que las mujeres le prestaron ropa, por ejemplo, faldas, lo cual le ayudó a sentirse mucho más cómoda y a 'tener más claro su lugar', aunque también señaló que durante los rituales las mujeres mismas le definían su rol y hasta dónde era posible participar. Al hablar de cuando se reunían por las tardes, Regina Lira comentó que las mujeres *wixáritari* se saben reír mucho y bien y destacó la importancia de saberte totalmente ignorante a través de tus transgresiones, lo cual ocasiona risas, pero te permite saber si haces algo bien o mal y adaptarte.

Además conversamos un poco acerca de aquellos puntos ciegos que el contacto con las mujeres le revelaron, por ejemplo: que hay *mara'akates* mujeres (tal como afirmaron las participantes en esta investigación), que hay formas muy sutiles de conocimiento que es desarrollado por las mujeres, como ser curanderas; así como aquellos aspectos que desarrolló en su texto sobre 'Nuestra Madre Milpa Joven', abordado líneas arriba y que ella resumió diciendo que los hombres requieren hacer más trabajo (ritual y físico, por ejemplo, cazar) porque la mujer engendra; así como la importancia de señalar que los cargos no los asume solamente el hombre, sino que se toman en pareja.

Se resalta la importancia de ambas conversaciones, con Sara Alejandra Manzanares y Regina Lira, ya que los puntos de vista, vivencias, experiencias y sentires de estas mujeres investigadoras, aunados a las investigaciones desarrolladas por ellas y otras mujeres, dieron pauta para realizar un análisis mucho más fino y develar la importancia de aspectos que, si bien se habían observado en las entrevistas, no se habían integrado en una bordado mucho más complejo.

Un último texto que es vital incorporar es *Huichol women, Weavers, and Shamans*¹³⁶, escrito por Stacy B. Schaefer, el cual está basado en sus investigaciones sobre el tejido, realizadas en la comunidad de *Tateikie*, desde 1985. La preocupación principal de la investigadora es conocer la forma en que las mujeres *wixáritari* aprenden y transmiten los conocimientos relacionados con el telar y el bordado, lo cual la llevó a vivir en la comunidad por largos periodos y a compartir de manera muy cercana con las familias a las que se integró, generando un vínculo muy estrecho. Cabe mencionar que Mariana Fresán afirma ser testigo de que Stacy Schaefer es conocida y muy querida en la comunidad. Un aspecto importante es que Schaefer menciona que su estudio no pretende describir una

136 S. Schaefer, *Op. Cit.*

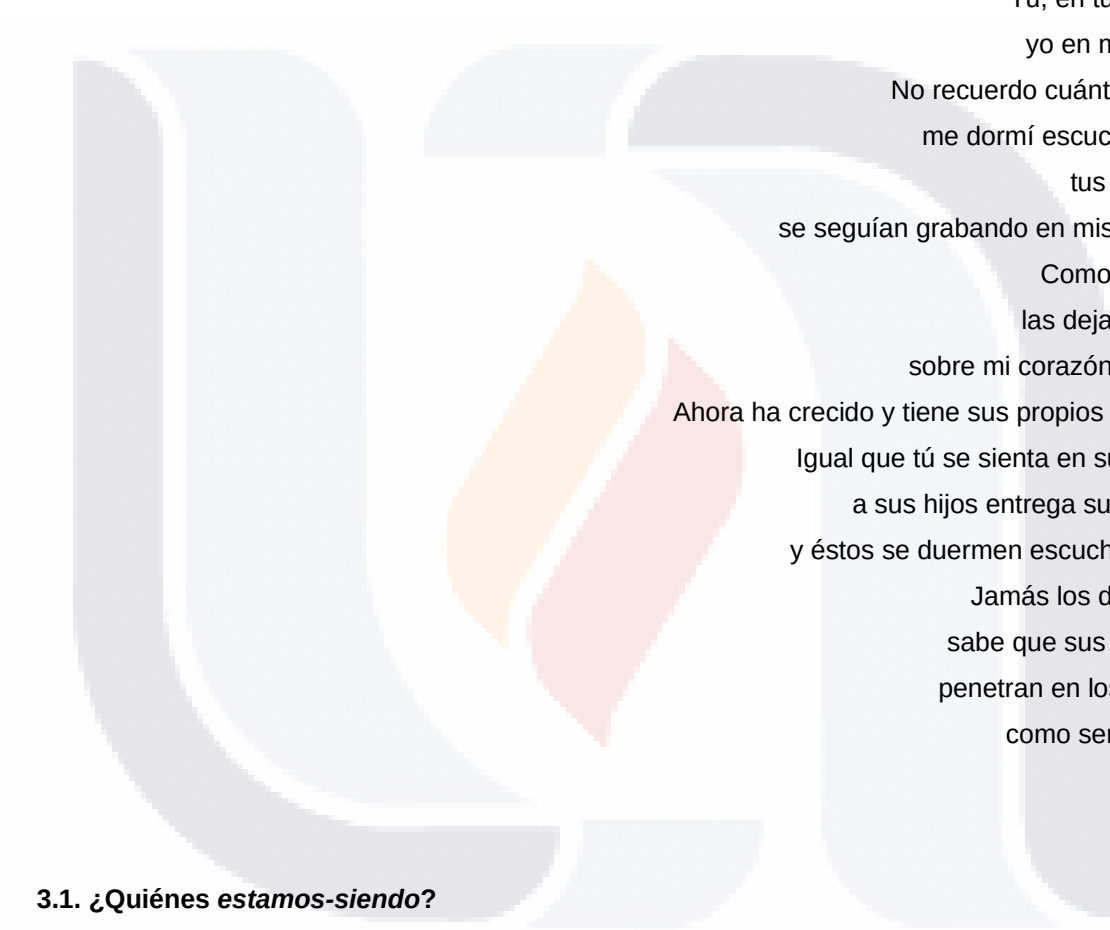
verdad para todas las mujeres *wixáritari*, sino que es un conocimiento local que está basado en los saberes de las mujeres pertenecientes a dos familias *wixáritari*.

Otro dato a destacar es que, Schaefer expone que, para poder desarrollar su investigación fue fundamental aprender a tejer y bordar ella misma, lo cual convierte su conocimiento en un 'conocimiento encarnado', por describirlo de alguna forma. En el texto la investigadora nos presenta a las integrantes de la familia y se describen los orígenes del tejido, los materiales que se utilizan, así como las formas en que estos materiales se recolectan y preparan, las herramientas que se requieren para tejer. Se abordan también los roles de hombres y mujeres tanto en la cosmovisión, como en el contexto ritual y en la división de tareas, la participación de ambos géneros en el sistema de cargos y los cargos que puede ocupar una mujer; el matrimonio, la poliginia y los conflictos que surgen en estas relaciones, los y las *mara'akates*, poniendo énfasis en las mujeres que tienen estos conocimientos ancestrales, aunque reconoce que son pocas y tienen mucho menos notoriedad que los hombres; sin embargo, la investigadora afirma que las mujeres que logran un conocimiento experto en el tejido y bordado son también 'mujeres shamanas' que se comunican con los ancestros a través de sueños y de visiones, recibiendo conocimientos, habilidades y creatividad para realizar sus tejidos. Otro aspecto que se desarrolla es el aprendizaje del tejido y bordado a lo largo de la vida, así como el tipo de prendas que se tejen y su uso, los aspectos económicos que giran en torno al tejido, así como un análisis de los símbolos que se tejen y los aspectos relacionados con los ancestros. La investigación realizada por Schaefer destaca por su enfoque particular centrado en las mujeres, por la interacción que estableció con sus informantes, por el 'conocimiento encarnado' puesto en práctica, pues las mujeres mismas la instruyeron argumentando que la mejor manera de conocer acerca del tejido era aprendiendo a hacerlo ella misma, así como por tocar temas que en etnografías realizadas en ese momento no se habían abordado, tales como las opiniones y

sentires de las mujeres en torno a la poliginia, el lugar de las mujeres en la ritualidad familiar y comunitaria, los conocimientos ancestrales que las mujeres tienen y transmiten, así como aspectos de la vida familiar y doméstica.

Para cerrar este viaje por los conocimientos elaborados por mujeres investigadoras, es importante señalar el trabajo realizado por la investigadora Margarita Valdovinos, quien publicó a finales de 2020 el texto *La expedición al Nayarit: Registro de textos y observaciones entre los indígenas de México: la religión de los coras a través de sus textos*, compilación en tres tomos que rescata, actualiza y compara el material reunido en el primer volumen del material reunido por el etnólogo Konrad Theodor Preuss entre 1905 y 1908, aunque el texto únicamente habla de los Nayeri. Cabe aclarar que el texto solo ha sido revisado de forma superficial y a través de las presentaciones que se han realizado, pues aún no se recibe físicamente.

Capítulo 3. Tejiendo juntas: El espacio compartido en-diálogo



Recuerdo tus palabras,
 sentados junto a Tatewarí.
 Tú, en tu equipal,
 yo en mi petate.
 No recuerdo cuántas veces
 me dormí escuchándote,
 tus palabras
 se seguían grabando en mis sueños.
 Como semillas
 las dejabas caer
 sobre mi corazón de niña.
 Ahora ha crecido y tiene sus propios poderes.
 Igual que tú se sienta en su equipal
 a sus hijos entrega su palabra,
 y éstos se duermen escuchándolas.
 Jamás los despierta,
 sabe que sus palabras
 penetran en los sueños
 como semillas.¹³⁷

3.1. ¿Quiénes estamos-siendo?

Antes de escuchar las voces que resonarán en este trabajo de investigación, quizás una pregunta fundamental es ¿quiénes son o quiénes somos?, esto con el fin de presentar a aquellas mujeres cuyas voces se escucharán en las siguientes páginas; sin embargo, el debate filosófico acerca del *ser*, coloca a la participante-

137 Angélica Ortiz López (Aitsarika). Consultado en “El chuzo de Catorce”, No. 12, Diciembre 2006, <http://www.realdecatorce.net/elchuzo/12/poesia.htm>. El texto original se puede consultar en el Apéndice 1.

investigadora en una posición incómoda: afirmar 'x persona es', tendría como consecuencia situarla en un espacio-tiempo acotado y petrificado, como si fuera posible describir a quienes han interactuado eliminando cualquier complejidad, cualquier fluctuación, cualquier desorden, cualquier desequilibrio y cualquier cambio o adaptación. Lo cierto es que lo que se pretende, es dar cuenta justamente del cambio, de los ajustes, las dislocaciones, los quiebres, los pliegues, los encuentros, los choques, las ausencias, las rupturas, las incorporaciones y las adaptaciones que suceden en las vidas de las mujeres *wixáritari* que han participado en la investigación y mostrar las formas en las cuales ellas *están-siendo*, con los aprendizajes, los conflictos, la distancia, la migración, los choques culturales, las violencias, la discriminación, el racismo que encuentran en su camino, pero también con sus conocimientos ancestrales y la complejidad y riqueza de su cultura. Por esa razón la propia investigación se propone como un camino de migración, el movimiento está presente en el proceso de investigación y en el '*estar-siendo*'. Respecto a ese '*estar-siendo*', el diccionario panhispánico de dudas, de la Real Academia Española nos dice que, el verbo *estar(se)*, como verbo irregular tiene la función de:

Atribuir al sujeto una determinada cualidad o estado, función que también desempeña el verbo *ser*. En general, se usa el verbo *estar* cuando la característica que se atribuye al sujeto es considerada por el que habla como el resultado de una acción, transformación o cambio, real o supuesto, o se considera como no permanente, vinculada a una situación espacio-temporal determinada; si, por el contrario, la característica que se atribuye al sujeto es considerada inherente o estable, o se presenta la cualidad sin más, ajena a toda idea de proceso o cambio, con la única finalidad de incluir al sujeto dentro de una determinada clase de seres, se utiliza normalmente el verbo *ser*. [Mientras que el verbo] *estar* + gerundio. Forma una perífrasis durativa, que presenta la acción en el curso de su desarrollo¹³⁸

138 *Diccionario panhispánico de dudas*. (Real Academia Española, 2005) Consultado en: <https://www.rae.es/dpd/estar>

Este 'estar siendo' se plantea entonces como una posibilidad de cambio, de multiplicidad, como una 'línea de fuga', de 'desterritorialización', de 'nomadismo interno'¹³⁹, como aquel movimiento permanente del ser unívoco hacia el 'estar-siendo', siempre inconcluso, siempre abierto, como identidad-es que no terminan de fraguarse, que están en permanente cambio hasta que la muerte se hace presente y el tiempo se condensa de ser-para-la-muerte a ser-para-el-otro, "ser para la muerte con el fin de ser para quien está después de mí"¹⁴⁰, es decir, como trascendencia, entendiendo que ese ser-para-el-otro se cumple en la descendencia, o bien, en la idea de que en algún momento después de la muerte, seremos también ancestro de alguien.

Todas somos tiempo y pertenecemos a él. Somos gerundio, núcleo en transición, tránsito. Todas nacemos y vivimos en grupo. Dicho de otra manera, toda existencia, para existir, apela a la existencia de otras. En este sentido, no somos una sustancia u otra: somos una continuidad en potencia que se actualiza en la relación con las otras; somos aquello en que nos convertimos con otras; somos fundamentalmente relación.¹⁴¹

Desde Parménides se ha planteado la univocidad del ser: "lo que 'es' es, pues tiene que ser. Y lo que 'no es', no es [...]"¹⁴², este ser-uno ha dominado el pensamiento occidental, desplazando a todo aquello que queda marginado del ser. Al no-ser, en cambio, únicamente le queda definirse a partir de aquello que tiene la primacía de ser (adulto, hombre, blanco, occidental, mestizo, etc.), así, supeditado

139 Gilles Deleuze, *Dos Regímenes de Locos. Textos y Entrevistas (1975-2005)* (Valencia: Editorial Pre-textos, 2007), 38–39.

140 Emmanuel Levinas, *Humanismo Del Otro Hombre*, 1ra. (México: Siglo XXI editores, 1974), 52.

141 Ángeles Eraña (2021), *op. Cit.*, p. 113.

142 Martín Zubiria, *El Poema Doctrinal de Parménides*, 1a edición (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 2016), fr.5.

al ser, envuelto siempre en una relación de dependencia y jerarquía, el no-ser transita en muy diversas formas, en los márgenes, dependiendo del lugar donde se nace, del estatus social o económico de la familia de origen, del color de piel o de la construcción social de diferencias biológicas, incluyendo la edad: población del llamado 'tercer mundo', pobres, negros, mujeres, niños. Levinas habla de el Mismo y la Alteridad: la exterioridad del ser representadas en las figuras del extranjero, la viuda y el huérfano¹⁴³; Derrida deconstruye al ser, a través de la huella y de la *différance*¹⁴⁴, Dussel habla de la relación centro-periferia¹⁴⁵, extendiendo esa diferencia entre ser y no-ser a los territorios y personas que han sufrido la colonialidad del ser, Frantz Fanon habla de dos zonas: zona del ser y zona del no ser para denunciar la distinción hecha entre 'lo humano' y 'lo subhumano' y recupera esta diferencia entre ser y no-ser en sus reflexiones, como es posible leer en su plegaria al finalizar el texto *Piel negra, máscaras blancas*: "El negro* no es. No más que el blanco"¹⁴⁶; los diversos feminismos han dado cuenta de la exclusión de más del cincuenta por ciento de la población del mundo a causa del patriarcado y Estela Serret habla de la estructuración del 'género simbólico' a partir de la pareja simbólica femenino-masculino y de las categorías centrales y categorías límites que esta pareja encarna¹⁴⁷; las mujeres afrodescendientes y latinoamericanas denuncian la invisibilización de los feminismos occidentales que no perciben diferencias entre mujeres, esencializando el ser-mujer y homogeneizando las circunstancias y contextos de vida de las mujeres del

143 Levinas (2007), *op. Cit.*, p. 228.

144 Leonardo Samoná, *Diferencia y Alteridad* (Madrid: Ediciones AKAL, 2014), 29–31.

145 Enrique Dussel, *Filosofía de La Liberación* (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 19, 120.

146 Frantz Fanon, *Piel Negra, Máscaras Blancas* (Madrid, España: Ediciones AKAL, 2009), 42 y 283.

147 Estela Serret Bravo, *Hacia Una Redefinición de Las Identidades de Género, GénEros*, vol. 9, 2011, 76–78.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

mundo¹⁴⁸, las mujeres indígenas de *Abya-Yala* denuncian el entronque patriarcal en que las mujeres indígenas han vivido incluso antes del colonialismo europeo¹⁴⁹.

Por lo tanto, como asegura Aimé Tapia, es importante dar cuenta de que las historias de vida de mujeres indígenas tiene interés filosófico, pues permite cuestionar al pensamiento occidental hegemónico¹⁵⁰, desde otros lugares, desde sitios no privilegiados, desde la cotidianidad de la vida, desde narraciones que no se pretenden espectaculares, pero que en sí mismas contienen la sabiduría de mujeres que viven insertas en una cultura como la cultura *wixárika* y que, al mismo tiempo, al migrar, se introducen en la cultura occidental propia de las grandes urbes mexicanas, para generar entonces distintos modos de estar-siendo.

¿Y por qué resulta importante hablar de modos de re-existencia en esta investigación? Porque quienes participan en ella han vivido en ese 'lado oscuro' de la modernidad que menciona Albán Achinte. Él se dirige específicamente a los pueblos afro que fueron esclavizados en América y a los pueblos indígenas que resistieron desarrollando formas creativas para seguir existiendo, a pesar de los poderes dominantes, esquivando los marcos legales, jugando con el sistema, buscando nuevas formas de expresar su cultura, reafirmando sus identidades, incorporando a sus prácticas y creencias aquello que venía de la otredad; de tal forma que hoy continúan elaborando y re-elaborando esas posibilidades de existencia, incluso cuando la globalización se expande, cuando el mercado se abre paso en los caminos de terracería en la sierra, cuando el Estado crea y abandona programas 'a modo' que no solucionan los problemas de las comunidades, cuando los vecinos *teiwari* ocupan las tierras, cuando las trasnacionales expolían, cuando hay que abandonar el hogar y migrar a las

148 Aimé Tapia González, *Mujeres Indígenas En Defensa de La Tierra* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2018), 91–95.

149 Lorena Cabnal, "Feminismos Diversos: El Feminismo Comunitario," *Feminista Siempre*. ACSUR-Las Segovias, 2010, 6–26, www.acsur.org.

150 Tapia González, Op. Cit., p. 223

ciudades para conquistar los espacios y los derechos que les son negados o huyendo de la violencia.

Podría interpretarse una sugerencia respecto a que las comunidades originarias deberían 'permanecer' en la sierra, 'conservar' sus tradiciones, 'mantener su esencia'; sin embargo no es así, pues se reconoce no solo desde un punto de vista ético, sino también político, el derecho a la libre autodeterminación, el derecho a decidir, el derecho a la identidad y la posibilidad de construir espacios para manifestar la diferencia, para crear o habitar otros mundos. Hay una crítica hacia quienes exigen a los pueblos originarios conservarse, como si las culturas pudieran congelarse en el tiempo y el espacio, como si las culturas no fueran también algo vivo, en constante cambio, en construcción permanente, pero también una crítica hacia quienes esencializan a las comunidades indígenas sin comprender la complejidad y heterogeneidad que les caracteriza.

Se cumple una doble finalidad: el informar a la sociedad civil, en tono casi didáctico, que el "Pueblo *Wixárika*" es diverso y puede también ser uno, si la coyuntura lo requiere. Responde a la necesidad de un público que desconoce las formas de organización nativas y que en buena parte mantiene una concepción idealizada de las comunidades indígenas como culturas armónicas, unidas y solidarias, expectativa anclada en la idea hegemónica naturalista de sociedad que no tiene base en otros pensamientos.¹⁵¹

Así reflexiona Regina Lira al hablar de las negociaciones y los comunicados que despliegan los *wixáritari* en el contexto de la defensa territorial y de las formas en que ellos y ellas crean alianzas con diversas entidades y personas, incluso cuando esto sea contradictorio o desconcertante desde las lógicas mestizas. Lo cual denota la capacidad de agencia, así como las múltiples y creativas formas de

¹⁵¹ Regina Lira, *Op. Cit.* (2018), p. 130.

estar-siendo, de negociar con diversas alteridades, de establecer relaciones complejas y de transformar en acción política lo aprendido y experimentado en la acción ritual. Este es un aspecto en el cual podemos vislumbrar que se tejen: las identidades, las relaciones con distintas alteridades, el arte y la creatividad, la cultura y la ritualidad.

Acerca del concepto de re-existencia, es necesario partir del concepto base, tal cual lo propone Adolfo Albán Achinte, quien concibe la re-existencia como:

Las formas de reelaborar la vida auto-reconociéndose como sujetos de la historia, que es interpelada en su horizonte de colonialidad como lado oscuro de la modernidad occidental y reafirmando lo propio sin que esto genere extrañeza; re-valorando lo que nos pertenece desde una perspectiva crítica frente a todo aquello que ha propiciado la renuncia y el auto-desconocimiento [...] propongo la categoría de re-existencia entendida esta como los dispositivos que grupos humanos implementan como estrategia de visibilización y de interpelación a las prácticas de racialización, exclusión y marginalización en procura de re-definir y re-significar la vida en condiciones de dignidad y autodeterminación, enfrentando la biopolítica que controla, domina y mercantiliza a los sujetos y la naturaleza¹⁵².

Para esta investigación, los modos de re-existencia se buscarán en los relatos, en las experiencias de vida, en las opiniones y las reflexiones de cada una de las participantes, pues es en la cotidianidad en donde las prácticas de re-existencia se materializan de forma tangible, las comunidades y los pueblos resisten juntos, hacen paros (ej. las comunidades Mazahuas en defensa del agua), toman carreteras, se aíslan y corren a las 'autoridades' impuestas por los partidos (ej. Cherán, Michoacán), hacen manifestaciones públicas (ej. defensa de *Wirikuta*); pero las comunidades indígenas y afrodescendientes re-existen también en

152 Adolfo Albán Achinte, *Prácticas Creativas de Re-Existencia: Más Allá Del Arte...El Mundo de Lo Sensible*, 1a. edición (Buenos Aires: Del Signo, 2017), 19–20.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

formas creativas y concretas, estas formas pueden materializarse en cada una y cada uno de los miembros de la comunidad.

Por ello, para esta investigación, el concepto de re-existencia parte también del pensamiento decolonial y considera cualquier forma de colonialismo o neo-colonialismo: capitalismo, discriminación, racismo, patriarcado e incluso la hegemonía del pensamiento occidental, identificando las distintas formas de pensar, actuar, sentir y percibir que las personas o las comunidades que han experimentado alguna forma de colonialismo crean, como un medio para resistir a la negación de la existencia (o de las formas de existencia) y para encontrar nuevas y creativas formas de vivir, con-vivir y relacionarse, con toda la complejidad que estas relaciones implican, es decir, tomando en consideración que estas relaciones se establecen con seres vivos, muertos, no vivos, humanos y no humanos, descentrando las lógicas hegemónicas para buscar en sus propias culturas y sus propias experiencias vitales, aquellas formas que les permiten dignificar la vida y auto-afirmarse.

Una vez que se han abordado los conceptos de 'identidad' y 're-existencia', es necesario plantear que quienes participan en esta investigación se consideran mujeres y, por lo tanto, reconocen la posición de sub-alteridad a la que han sido sometidas 'las mujeres' a causa del género al que se adscriben. Subrayo: adscriben, porque como se ha evidenciado antes en esta investigación, hay suficientes argumentos vertidos desde la epistemología feminista y los estudios con perspectiva de género acerca de la construcción social de la categoría 'género' y las dicotomías que la encarnan: mujer/hombre; sin embargo, son mujeres, en plural, es decir, reconocen también toda la diversidad y complejidad que nos habita (y que habitamos). No hay, por tanto, una identidad de mujer natural, dada y homogénea. Eso no es todo, reconocen también la interseccionalidad de la opresión, en este caso, para esta investigación, las mujeres que participaron se

reconocen atravesadas por distintas formas de opresión, por razones de género, de raza, de condición social, desde distintas experiencias y viviendo distintos tipos de vulnerabilidad y discriminación, incluso en sus propias comunidades.

Las participantes que accedieron a compartir el diálogo se reconocen, además, como mujeres indígenas; sin embargo, no asumen la categoría 'indígena' sin reflexión crítica, ellas mismas la cuestionan pues han experimentado en sus vidas la discriminación a la que se somete a todas y todos aquellos a quienes se distingue con ese apelativo. Tal como lo ha manifestado Yásnaya E. Aguilar Gil, la categoría 'indígena' es también problemática, ya que no es un rasgo identitario que denota pertenencia a una cultura 'x', sino que es una categoría política, racializada y homogeneizada, que es impuesta (desde fuera y por quien detenta el poder) para diferenciar negativamente a aquellas personas que no tienen el mismo color de piel, las mismas costumbres, la misma lengua, la misma vestimenta que aquellas personas que habitan en la ciudad.¹⁵³

¿Cómo nos conocimos? Los encuentros, como en toda migración, fueron azarosos. Nos conocimos a través de las redes sociales y las notas periodísticas que circulan en la red. Así, conocimos primero a Dianna, entrevistada por Erika Torres, en la revista "Cruce"¹⁵⁴, del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), después nos pusimos en contacto vía correo electrónico con la entrevistadora, quien fungió como intermediaria para contactar a Dianna, posteriormente establecimos contacto por correo electrónico y convenimos una primera reunión, Dianna aceptó participar en la investigación, pero se atravesó su participación en la Campaña política de 2021 y no pudimos concretar las reuniones sino hasta el mes de julio. A Tukarima la conocimos también por una

153 Yásnaya E. Aguilar (2020), *Op. Cit.*, pp. 2-3.

154 Erika Torres Chávez, "La Resiliencia Para Abrir Caminos - CRUCE," 02-02-2021, 2021, <https://cruce.iteso.mx/la-resiliencia-para-abrir-caminos/>.

entrevista, publicada en Facebook en la página del Diario “Sentido Común”¹⁵⁵ y una nota electrónica en el periódico “Dominio Público”¹⁵⁶, enviamos una solicitud de amistad y un mensaje privado vía *Facebook* y así tuvimos la primera reunión virtual, en la cual Tukárima accedió participar. En el caso de Hawiema, el contacto fue a través de su sobrina, Lisbeth (Kupuri), a quien conocí por recomendación de Dianna y vía *Facebook* pues participa en el Proyecto “Hablemos del *Hikuri*”, que busca proteger a la planta sagrada de la amenaza de extinción que ha provocado su saqueo; la invitación inicial de participar en las entrevistas fue para Lis, sin embargo ella prefirió no participar, contactándome con Hawiema, a quien después escribí vía *Whatsapp* y quien concedió la primera entrevista.

Como se planteó antes, este tipo de encuentros y la formación de redes y contactos, suceden también cuando llegas a un nuevo lugar, después de una migración, en este caso también hubo mujeres que decidieron no participar en la investigación, personas que abandonaron el contacto y personas con las que no fue posible contactar, a pesar de la insistencia de la participante-investigadora, lo cual ineludiblemente provoca una reflexión acerca de la posición de quien investiga, de su intromisión en la vida de las personas ‘a quienes investiga’ y de las prácticas en la academia, en concreto en la Antropología y las Ciencias Sociales. Cuando se asiste a un lugar y no hay posibilidad de una negativa, cuando el investigador o investigadora decide hacer una etnografía ¿qué posibilidades hay de que las personas que habitan ese lugar se nieguen o rechacen participar?, ¿es posible construir una relación horizontal en la investigación cuando la otra persona no tiene alternativa? Algo que se puede destacar en este proceso, es que el contacto y la participación de las tres mujeres

155 Sentido Común, “Ni Castas, Ni Puras. Capítulo 2: Marina Carrillo,” 2020, https://www.facebook.com/watch/?ref=search&v=220082159490632&external_log_id=5552fd09-da93-46d5-81f6-7cfc3fb03331&q=entrevista+marina+carrillo.

156 Dominio Público, “Tukarima, Nayarita Merecedora Del Premio Nacional de La Juventud - Dominio Publico,” 2014, <http://dominiopublico.mx/tukarima-nayarita-merecedora-del-premio-nacional-de-la-juventud/>.

wixáritari que narran sus experiencias, fue en todo momento consensuada, al tener ellas que conectarse a cada una de las entrevistas quedó manifiesta su disposición y el deseo de conversar e incluso el contacto ha persistido mediante plataformas como *Facebook* y *Whatsapp*, de tal forma que únicamente aquello que ellas decidieron compartir (y en el momento en que ellas lo consideraron pertinente), ha quedado registrado en esta investigación.

La participante-investigadora, partiendo de la necesidad de un conocimiento situado, se ha presentado ya, líneas arriba, toca turno de dar-la-palabra, en sentido amplio, a las demás participantes. Cada una de ellas se presentará brevemente y, a partir de este momento se privilegiarán sus experiencias, sus voces.

Hola. Soy de la etnia *wixárika* y mi nombre es Hawiema. En mi cultura podemos tener hasta cinco nombres que, pues, que fueron soñados por nuestros abuelos. Y en español me llamo Paulita, pero no me gusta, bueno aunque no me gusta pero pues así me llamo, pero la mayoría me dicen Paula.



Figura 1: Hawiema (Paula) Carrillo. Fuente: Fotografía compartida por Hawiema.

Donde estoy, donde crecí, estoy rodeada de bosques de pino, de roble y en mi adolescencia salí a estudiar fuera de la comunidad, me fui a la ciudad de Guadalajara para estudiar mi bachillerato y una parte de la universidad pero siempre ahí estuve extrañando el lugar donde crecí, mis raíces, mis abuelos, mis papás y en cuanto terminé de prepararme un poco regresé para apoyar en mi comunidad. Regresando aquí me dediqué a trabajar en la educación, ya tengo más de trece años trabajando en un bachillerato, donde actualmente estoy a cargo del Bachillerato Intercultural *Tatei Yurienaka 'iyarieya* (EMSAD 39), pues siempre me he dedicado a la educación. Me preocupa mucho la educación ambiental ya que actualmente por el consumo de alimentos procesados pues, surgen..., producimos mucha basura, entonces me interesa mucho colaborar un poco en la disminución de eso, para no dañar a la Madre-Naturaleza. También me

preocupa mucho la identidad cultural, fortalecer que los jóvenes valoren mucho, lo que se conserva, lo que nos dejaron nuestros ancestros y pues, fortalecer mucho esa parte.

*Ke'aku Ne neutitewa Tukarima, ne teukarima mipai meunete'iteriwaxi wixárikaki*¹⁵⁷. Mi nombre es Marina Carrillo Díaz, mis abuelos me bautizaron con el nombre de Tukarima. Soy una mujer hablante de la lengua *wixárika*, originaria de la Sierra del Nayar, de un lugar que se llama *Há makaka*, que significa Agua Buena. Actualmente se llama Paso de Álica. Esa es mi comunidad, ahí crecí, ahí hice mis primeros inicios de educación básica. En la actualidad vivo en la ciudad, tengo una casa en la ciudad de Tepic, pero también tengo mis orígenes en mi pueblo Paso de Álica, en donde acudo a realizar las asignaciones que nos encomienden las autoridades, la Asamblea, a colaborar con los compromisos comunitarios y sociales, es por ello que nuestro vínculo ha sido constante.



Figura 2: Marina (Tukarima) Carrillo Díaz. Fuente: Fotografía compartida por Tukarima.

También he emprendido trabajo en otras instancias gubernamentales como mujer profesionalista y como medio para también beneficiar a nuestros pueblos desde las políticas públicas. Me identifico como una mujer con grandes fortalezas culturales, sociales, lingüísticas y personales. Soy una mujer que se rehúsa hasta la actualidad a abandonar sus creencias culturales mediante la resistencia de diversas características que nos identifican como un pueblo, por ello me he preocupado a generar propuestas pedagógicas e iniciativas enfocadas a fortalecer nuestra identidad como mujeres *wixáritari*. Actualmente con mucho orgullo colaboré como presidenta de una organización de "Mujeres de los pueblos originarios de Nayarit", una iniciativa con enfoque de género, su objetivo es contrarrestar la Violencia hacia la Mujer indígena y a la vez empoderar a las mismas mujeres de las cuatro etnias del estado de Nayarit, un proyecto comunitario nacido durante la pandemia y desde las violencias que acontecen actualmente. Estamos muy entusiasmadas colectivamente por trabajar, ya vamos en nuestro tercer taller como mujeres.

¹⁵⁷ Hola. Me llamo Tukarima, mis abuelos me bautizaron con este nombre en *Wixárika* (Traducción de Tukarima, comunicación personal).

En el 2014, tuve un reconocimiento a nivel Nacional con el Galardón de Premio Nacional a la Juventud, categoría b, Fortalecimiento a la Cultura indígena. Obtuve una beca de Liderazgo en el Instituto Simón de Beauvoir para formarme en el Curso de Alta Formación de liderazgo de las Mujeres indígenas, (CAFOI2, 2020). Soy maestrante de la Maestría en Educación, Campo de Formación Intercultural Docente, de la Universidad Pedagógica Nacional, Campus 181, Tepic. Esta es mi pequeña presentación de lo que es Tukarima. *Pampariyutsi, mipai xeikwa!*¹⁵⁸



Mi nombre es Dianna Guadalupe Montoya Eligio, tengo 29 años de edad, soy abogada de profesión y pertenezco a la comunidad *wixárika* de San Andrés Cohamiata, del municipio de Mezquitic, Jalisco. Hija de Juana Eligio Galicia y de Héctor Montoya Robles, tercera de 6 hermanas y hermanos y madre de dos niños. Las condiciones en las que históricamente se encuentra mi comunidad, me ha motivado a orientarme a la defensa de los derechos humanos y trabajar en favor de las comunidades *wixáritari*, principalmente de las niñas y las mujeres porque he vivido la discriminación y la violencia por el simple hecho de ser mujer.

Figura 3: Dianna Montoya Eligio. Fuente: Fotografía compartida por Dianna.

¹⁵⁸ Gracias. Solo esto quiero agregar. (Traducción de Tukarima, comunicación personal).

3.2. Habitar el espacio: distintos orígenes, distintos lugares, distintos mundos.

Las pequeñas auto-biografías nos brindan información acerca de que las participantes provienen de distintos lugares, viven actualmente en distintas poblaciones y se desplazan continuamente por distintos sitios. Además, el espacio toma relevancia en esta investigación pues la cultura *wixárika* manifiesta en su ritualidad continuos desplazamientos y movimientos, tanto en el acto ritual, como en las peregrinaciones, vinculándose de manera muy peculiar con el concepto de

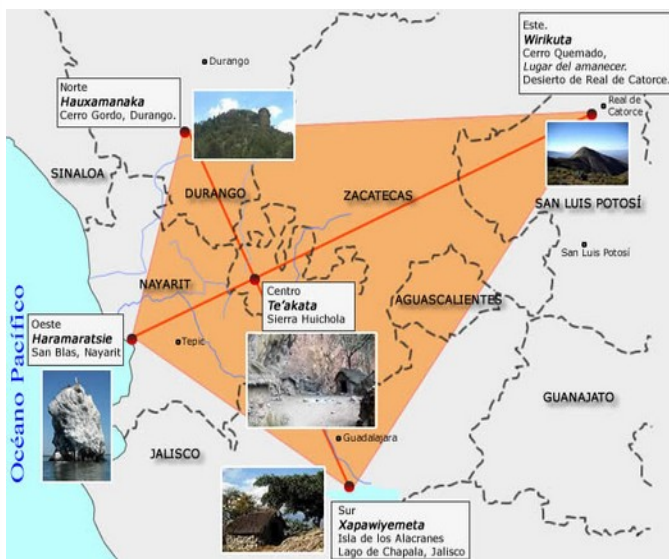


Figura 4: Geografía Sagrada *Wixárika*.

Fuente: <https://pueblosoriginarios.com/meso/occidente/huichol/sagrado.html>

‘espacio’ y, por supuesto, con el territorio, ya que como se ha explicado al inicio, su geografía sagrada comprende una porción amplia que se extiende por los estados de Nayarit, Jalisco, Zacatecas, Durango y San Luis Potosí, aun cuando sus comunidades se ubican en un territorio limitado solo a algunos de estos estados, puesto que en lugares tan alejados como San Blas (Nayarit) o Real de

Catorce (San Luis Potosí), se ubican sus sitios sagrados y en todo este vasto territorio los *wixáritari* realizan peregrinaciones, entregan ofrendas y se asumen como guardianes. Así pues, una reflexión acerca del espacio es imprescindible.

Nací aquí en San Andrés, pero [mis papás] de repente bajaban como a dos horas de aquí a un rancho, ahí se iban por temporadas mis papás, ahí tenían su ganado, entonces ahí íbamos. Bajaban a hacer queso, pues a sembrar también, ahí abajo y aquí también sembraban, como que se iban, subían, se iban, entonces crecí en dos partes, aquí y allá abajo. Allá abajo es otro clima, hace más calor que aquí, aquí hace frío. Se llama *Nakurapa* y le dicen Tierra Blanca en español. Ya después nos subimos porque entramos a la escuela, aquí en la primaria y ya nos venimos para acá ya muy definitivamente cuando ya tenía como 12 años, ya no vivimos allá abajo porque sí estaba difícil caminar.

Pues mi nombre oficial, así oficial como aparece en mi acta de nacimiento es Paulita, Paulita Carrillo Carrillo. Aunque, la verdad, no me gusta mi nombre, muchas veces no más me registro como Paula, así cuando nada es oficial y así me llaman: Paula, na'más. Mi nombre en realidad es Paulita. Tenemos muchos nombres, bueno, normalmente llegas a tener cuatro nombres porque son cuatro abuelos, cada abuelo te pone tu nombre, y a veces más nombres, más de cuatro nombres porque tu tío o el papá de tu tío, te puede poner nombres también, esos son nombres sagrados porque los sueñan, de eso tiene que ver mucho en la temporada que nazcas y los dones que tengas, tiene que coincidir con eso. Mi nombre que escogí, bueno, tenía varios, pero yo... Me reconocen así, como Hawiema, no más. Ese me lo puso... Ni fue un abuelo cercano, fue un *mara'akame*, ajá, fue un señor, un *mara'akame* que me cuidó cuando estaba en la panza, ya cuando nació él me puso ese nombre. Yo nació en octubre, todavía en ese mes es temporada de cosecha, cuando hay humedad en la milpa y eso significa: humedad. Me hubiera gustado si me hubieran registrado con mi nombre, como Hawiema, en el registro, pues sí me hubiera gustado, pero dicen que en ese tiempo no se permitía, no permitían registrar a los hijos con nombres *wixárika*. Ahora ya lo permiten, pero sí seguimos teniendo un problema con una vocal, que es como una cruz y con un puntito. Ahora ya acepto todo, no hay problema si me dicen Paulita, Paula o Hawiema, uno de los tres.¹⁵⁹

159 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

Yo soy de Paso de Álica, municipio del Nayar, un lugar muy pequeño dentro del municipio que se integra dentro de la Sierra Madre Occidental. Allí viví toda mi infancia, allí tengo pues toda mi familia, prácticamente y antes, mucho más antes, mi comunidad se llamaba *Há makaka*, Agua Buena, que se nombra por un manantial que yace ahí, en ese lugar, todavía en la actualidad lo conservamos. Agua Buena significa pues agua dulce, es algo significativo, representativo de mi comunidad de Paso de Álica. Posteriormente lo llamaron, ya cuando se convirtió ya en temas agrarios, lo convirtieron en Paso de Álica, pero su nombre real es Agua Buena.

Mi nombre es Marina Carrillo Díaz. Mi nombre tradicional es Tukarima. Mi nombre refiere sobre el día, sobre el *tukari*, sobre el acontecer diario de un... Así, prácticamente de un día, *Tukarima* es referente al día que nos da nuestro creador. Sí, está relacionado con el sol, con la iluminación, con la luz, con todo lo que acontece todo un día sagrado para nosotros, una jornada. Me lo puso la familia de mi papá, el abuelo paterno sería, también tengo otros nombres, pero el que más me agrada es ese. En una ceremonia desde hace años remotos de nuestra niñez, antes de nacer, más bien, entonces nos adjudican ya un nombre soñado por parte de nuestros abuelos paternos, tenemos varios y está también el de Ukama, que también es un nombre pues referente a lo que es de nosotros, ¿ve'a?, o sea, nuestro arte, nuestra chaquira, alguien que trae pues joyas, ¿no?, joyas elaboradas por parte de nosotras. Esos son los que recuerdo. Es algo muy bonito, porque ¡ay! Entonces ya no sabes ni qué elegir. En español no me gusta tanto [risas] pero pues ese ya, porque en ese tiempo no se podía poner los nombres en *wixárika*, entonces mis papás optaron, mi papá más que nada, optó por ponerme ese nombre occidental. Ya, en el registro civil, ahora ya, lo bueno que ya pueden. [Está relacionado con] La Malinche, pues por ese lado solamente me gusta [risas], de repente me visualizo como ella. Digo -¡Ay! ¡No manches! ¿Por qué me pusieron este nombre? [risas], pero también como que la realzan, porque he leído un poquito acerca de ella- Y dije -¡No manches! Es una persona, era una persona muy inteligente, era una mujer muy capaz, con muchas herramientas ya, en ese entonces. Era difícil, supongo, y ahorita todavía es difícil, sin embargo, de verdad mis respetos como mujer-¹⁶⁰

160 Marina Carrillo (Tukarima), Entrevista, 2021.

Yo nací en Guadalajara, en su momento mis padres tuvieron la necesidad de trasladarse allá y fue hasta como los cinco, seis años sobre todo, que me vine a la sierra, entonces a partir de ahí pues ya empecé incluso, pues bueno, desde aprender, ¿no?, la lengua, porque allá donde nací, bueno, en Guadalajara, no había practicado, pues en su momento sí fue un tanto complicado, pero creo que se puede aprender también rápido porque, entre otras cosas, entré a la primaria llegando aquí y, pues bueno, cuando uno es niño se le graban pronto las cosas.

Mi nombre es Dianna Guadalupe Montoya Ligio y en *wixárika* me llamo Haiwima. Aquí se manejan de diferentes formas, tenemos como dos nombres: el primero es pues, obviamente, legalmente para todo, hacer todo tipo de trámites y oficios, y eso va de cajón; y lo otro, aquí ya dentro de las comunidades indígenas, bueno, no solamente *wixáritari*, pero ya en específico del pueblo *wixárika*, se dan los nombres. Esos son nombres tradicionales ya que nos los dan nuestros abuelos, tanto maternos y paternos, a los cinco días de haber nacido y esto, pues bueno, se hace a través de sueños, a través de una ceremonia, pero también los nombres tienen que ver con el mes o dependiendo en qué día nazcas, por ejemplo, también tomando en cuenta las estaciones del año y dependiendo. Por ejemplo, en mi caso, pues de que nací en julio y es cuando es momento de lluvias, Haiwima justamente significa nubes y todo tiene que ver con esa relación, bueno, antes decían también que el pueblo *wixárika* se mueve o tiene mucha relación con lo que es la naturaleza y a partir de eso, pues bueno, nace esto también, estos nombres tiene relación con eso. En mi caso, el [abuelo] paterno [soñó mi nombre], pero sí hay... Más bien se tienen como más de cuatro nombres, incluso cinco, pero bueno, en mi caso no fue así. Yo nomás uso este y los de los otros ni me acuerdo. A veces sí pasa eso de que, bueno, nuestros papás pues se olvidan de los nombres, sobre todo si tenemos varios hermanos y así... Es un tanto complicado, bueno, hay algunos nombres *wixárika* que sí son comunes y se escuchan a diario, pero hay otros que se complican un tanto y ahí es donde uno se pierde, la verdad. Muchas personas siempre, [para] el hecho de identificarse, siempre mencionan su nombre en *wixárika*, pero bueno, yo siempre... mi opinión, pues bueno, no me gusta mucho el nombre pero siempre he pensado que tampoco eso es que te quite la identidad que tú tienes. En esta parte, pues bueno, en mi acta estoy como Dianna Montoya. Yo sí soy respetuosa de los nombres que nos dan en la cultura, pero pues legalmente el que importa al final de cuentas, bueno, como soy abogada, pues es el del acta, ¿no?, lamentablemente eso sucede. Si no tuve la fortuna de tener uno en *wixárika*, pues el del acta legalmente.¹⁶¹

161 Dianna Montoya, Entrevista, 2021.

Como las participantes han señalado en sus narraciones y se ha revisado también en el ‘Estado del Arte’, la cultura *Wixárika* es una cultura directamente vinculada con la Tierra, la naturaleza y sus procesos. Una cultura para la cual, la siembra del maíz y la relación con los ancestros, son sucesos primordiales en la vida de sus miembros, esto incluso si se encuentran fuera de la sierra, por ejemplo, viviendo en la ciudad, como señala una de las participantes. Las reseñas dan cuenta de cómo, por ejemplo, sus nombres ‘tradicionales’ o ‘culturales’ no únicamente son soñados por sus abuelos, abuelas o algún *Mara’akame*, quienes reciben esos nombres de los ancestros, sino que también están directamente asociados a la naturaleza: nube, humedad, iluminación, lo que sucede durante una jornada de luz, la lluvia, los cultivos de maíz o sus etapas; así como también tienen qué ver con los ciclos rituales de preparación, siembra y cosecha.



Figura 5: La cultura *wixárika*. Fuente: Facebook Nación *Wixárika*. Publicado 23 de octubre de 2021.

Sí, de hecho ahora es la preparación del terreno, del *coamil*. Aquí la cultura es que... Nunca dejar de sembrar, se tiene que renovar cada año, se renueva, porque para nosotros el maíz es

lo más sagrado que existe, la madre Dios y se tiene que renovar cada año, no podemos dejar de sembrar. A partir de febrero, hasta mayo es la preparación del *coamil*.¹⁶²

Si se toma en consideración que, como la filosofía sostiene, las palabras crean mundos posibles, en los *wixáritari* parece haber una impronta de creación importante (que su arte confirma), sumada a una flexibilidad y una relación con el cambio: los *wixáritari* pueden llegar a tener más de cuatro nombres y, por una necesidad de vinculación con el mundo occidental, al menos dos de esos nombres: el nombre en *wixárika* y el nombre en castellano, permanecen en uso durante toda su vida.

¿Y qué pasa cuando se les niega la posibilidad de uso de esas palabras que les nombran según sus tradiciones? Como es posible leer en los extractos de las narraciones anteriores, todas las participantes mencionan la restricción que se impuso en el pasado de registrar los nombres en *wixárika* ante el registro civil. Ante actos de pretendida colonización y etnocidio como estos, la respuesta es re-existir y auto-afirmarse: tomar ambos nombres, decidir usar el que a ellas les gusta para sus actividades cotidianas y el otro para sus actividades legales, o en un sentido diferente pero también una elección que muestra re-existencia, tomar solo uno de ellos, argumentando que la pertenencia a la cultura no radica en el nombre.

Respecto a esta concepción de 'dar el nombre', propia de la cultura *wixárika*, puede traslaparse una concepción filosófica que parte del pensamiento levinasiano. En su texto *Interpretaciones de la heteronomía*, Silvana Rabinovich contempla que:

162 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

No hay nada más propio y más impropio a la vez que aquello que se da en llamar 'nombre propio. [Y continúa] El sujeto habita su nombre, pero lo hace al modo del extranjero: *hospes* latino, hebreo *guer*. En su nombre, el sujeto se encuentra (ob)ligado al pasado y al futuro. Así, el nombre "propio" debe leerse como huella.¹⁶³

Este acontecimiento en el cual la 'huella' se manifiesta, sucede de manera mucho más contundente en la cultura *wixárika*, ya que los abuelos 'dan el nombre' (*Teukari tsiya*)¹⁶⁴, un nombre que deviene de una comunicación con los ancestros, un nombre que está ligado a la naturaleza y al pasado, que adopta también, a partir de la ceremonia ritual en que se 'otorga', la forma de un don¹⁶⁵ y una revelación, pero que al mismo tiempo se vuelve recursivo en el tiempo: el nombre se ha usado antes, se está utilizando ahora, el nombre se usará posteriormente, se usará continuamente, el nombre puede ser dado a otros, el nombre es dado (a través del sueño) por los ancestros al alguno de los abuelos, para su nieto. Así, las personas 'habitan' en calidad de 'extranjeras' ese nombre y actualizan en sí mismas, el tiempo pasado y futuro en un presente que es efímero. En el siguiente capítulo se volverá al tema de la recursividad del tiempo; sin embargo, es importante plantear la relación con el tiempo en este 'habitar el espacio', que está en relación con el lugar de origen.

Algunos antropólogos y visitantes mencionan en la literatura la capacidad de los *wixáritari* para hacer elaborados 'juegos' durante el ritual¹⁶⁶, en los cuales se cambia el nombre de las cosas, lo cual confirma la plasticidad, flexibilidad y disposición al cambio de la cultura *wixárika* y como sostiene J. Neurath, las posibilidades que sus propios rituales les brindan para establecer relaciones

163 Silvana Rabinovich, *Interpretaciones de La Heteronomía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2018), 83, 87.

164 "El que da nombre". En: Jesús Manuel Mager Hois, "Traductor Híbrido Wixárika -Español Con Escasos Recursos bilingües" (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2017), 126.

165 Durin y Manzanera, Op. Cit., p. 661.

166 Benítez (1976), Lira (2018), Neurath (2008, 2017, 2020).

complejas con otras culturas y con diversos seres; lo cual genera también diversas posibilidades ontológicas, como la de habitar otros mundos.

En los rituales, una cosa o una persona se multiplica y se transforma, participando en una realidad compleja que se compone de mundos ontológicamente diferenciados, además de que siempre existe la posibilidad de que los seres de la alteridad simplemente no existan. Las indeterminaciones del ritual, de la creencia y del “ser en los mundos” no pueden mantenerse separados. Y tenemos que acostumbrarnos a la idea de que hay seres que al mismo tiempo son y no son. Con estas observaciones, entendimos, además, que en grupos como los huicholes [sic] hay una pluralidad relacional e, incluso, ontológica que se practica con bastante cotidianidad. Festejar rituales amerindios y vivir la modernidad combina bastante bien. Es muy importante corregir ciertas imágenes primitivistas, por ejemplo, entre los huicholes [sic], el hecho de que en los centros ceremoniales huicholes [sic] existan imágenes rituales altamente poderosas no es un obstáculo para que participen activamente en el mundo contemporáneo. Al contrario, interactuar con los seres poderosos en el ritual ayuda a entender cómo tratar con los seres peligrosos de la vida real.¹⁶⁷

Otros aspectos que resuenan en las distintas narraciones y que dan muestra de estas re-existencias son, por un lado, la complejidad de vivir en la sierra: caminar mucho, entrar a la escuela a estudiar muy grande, incluso formarse en una escuela con bases occidentales, vivir con los abuelos y los tíos, jugar en la naturaleza pero, al mismo tiempo, correr el riesgo de imprevistos y accidentes, vivir la carencia de servicios de salud o cosas más actuales como la inseguridad; y, por el otro, la necesidad de apartarse de los padres siendo muy pequeñas, o bien, el abandono de alguno de ellos.

¹⁶⁷ Johannes Neurath, *Someter a Los Dioses, Dudar de Las Imágenes. Enfoques Relacionales En El Estudio Del Arte Ritual Amerindio*, 1ra. ed. (Buenos Aires: Paradigma Indicial, 2020), 12-13.

Yo entré a los 9 años a primer grado porque ya podía caminar a esa edad. Nos veníamos los domingos, nos quedábamos en una casa que le dicen... Sí, aquí hay como un internado donde se quedan los que vienen de lejos, ahí nos quedábamos de lunes a viernes. Casi todos [mis hermanos estudiaron], solo una hermana no terminó la primaria y la mayoría pues terminó la secundaria. Yo crecí más con mi mamá, porque mi... [Sin completar la palabra], porque se separaron, se separaron cuando yo tenía como 6 años, yo creo, y ya tenía dos hermanitas chiquitas. Se separaron, entonces solo crecí con mi mamá, de repente sí bajaba mi papá a darse una vuelta, pero no vivía con nosotros.¹⁶⁸

[Mis papás] siempre iban y venían [a la sierra]. Por cuestiones de trabajo se tuvieron que ir, la necesidad pues de... Sí, pues de sacar adelante a la familia, pero a partir de ahí, pues bueno, uno nunca se olvida, independientemente de dónde está. Aparte, pues bueno, esa necesidad, porque aquí no hay forma de seguir estudiando, por ejemplo, de poder ir a buscar otras formas, pues no de vida, digamos, pero sí de después poder hacer algo hacia tu familia sobretodo, porque es lo principal, ¿no? [...] En su momento no regresaron, bueno, a nosotros nos trajeron para que estudiáramos ahí en la primaria, de ahí ya ellos se tuvieron también que ir a Guadalajara, estuvieron viviendo como dos, tres años más, entonces yo crecí con mis tíos, con uno de mis tíos, toda la primaria, yo creo, con ellos. [Estaba] con mis hermanas y con mis hermanos y pues bueno, vivíamos, estábamos como a cargo de unos tíos, pero creo que el hecho de que estuviéramos ahí la mayoría de nuestros hermanos... Bueno, estábamos cuatro y ya nos acompañábamos. Mis papás sí venían, nos visitaban [...] Fue un tanto complicado, bueno, un aprendizaje muy importante, pero también complicado porque en ese momento es cuando de repente cambias de un lugar a otro, pero también eres niño o niña, es cuando más se te graban las cosas, ¿no? Vives un tema [...], había una desventaja, ¿no?, de que no podía comunicarme; pero también otra, pues de que no crezcas con tus padres, ¿no?, con tu madre y la verdad sí me costó mucho, pero creo que me ha servido también. Parte de las complicaciones personales, yo me imagino, pues ahorita no, no sabría decirte con exactitud, pero por la experiencia que tengo, que he vivido, pues en la ciudad es un tanto complicado, ¿no?, tener a todos los hijos que son... Imagínate seis, como de llevarlos de un lugar a otro. Incluso, por ejemplo, nosotros no accedimos... Yo no entré a preescolar, mis hermanas no entraron ni a preescolar. Yo, cuando te dije que me moví a los 6 años, pues llegué directamente [...] a la primaria, a primero, por ejemplo y en el caso de mis hermanas, bueno,

168 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

ya tenían como ocho años, algunos ya nueve, no recuerdo muy bien y pues ya llegaron nada más al nivel donde tenían que estar los de nueve años [...] Yo creo que, en lo personal, con mi papá al menos, fue la decisión, de que allá, en la ciudad, no nos podía mover, ni siquiera para entrar a la escuela porque no estábamos estudiando allá. Sí, [mis papás] regresaron ya a la sierra cuando estábamos más grandes y ya fue cuando empezó también él [mi papá] con el trabajo comunitario, con el trabajo, con la participación activa dentro de la comunidad y pues bueno, así, poco a poco, pues se dió a conocer también él.¹⁶⁹

Lo anterior muestra algunas de las circunstancias que viven algunas familias: la necesidad de buscar opciones fuera de la comunidad, teniendo que migrar ya sea por ciertas temporadas para ‘pizar’ en otros lugares o buscando alguna forma de sustento en la urbe por un tiempo indefinido. La migración de los *wixáritari* es un suceso muy documentado, incluso en documentos históricos de épocas anteriores; pero todas estas circunstancias también se encuentran entretejidas en la propia complejidad que la cultura *wixárika* representa, porque, como en algunas de las propias entrevistas se deja entre-ver, ser *wixárika* implica un trabajo duro y requiere un trabajo espiritual arduo, desde que se es pequeño, lo cual se comprueba en su ‘ritualidad inestable’ y, en consecuencia, en la ‘identidad múltiple y compleja’ de los participantes¹⁷⁰, J. Neurath la describe como mundos en los que:

La transformación es relativamente fácil [pues...] lo que para “nosotros” resulta imposible (por razones de índole racional, por ejemplo, porque viola las leyes de la física), entre muchos pueblos amerindios no solamente es factible, sino casi cotidiano y se practica con regularidad en los rituales.¹⁷¹

169 Dianna Montoya, Entrevista, 2021.

170 Regina Lira (2018), Op. Cit., 137.

171 Johannes Neurath and Pedro Pitarch (Coord.), “Vivir En Un Mundo Complejo. De Los Seres Múltiples Del Ritual Huichol a Las Figuraciones Ambivalentes de Su Arte,” in *Mesoamérica. Ensayos de Etnografía Teórica*, 2020, 262.

Sabemos por la literatura, la experiencia etnográfica o también (aunque existe una amplia discusión al respecto) por la experiencia turística, que los *wixáritari* son peregrinos constantes en un territorio bastante extenso, que comprende lugares mucho más allá de la geografía en que radican. Un ejemplo es la siguiente vivencia en la que se recuerda una peregrinación a Huaynamota, vinculada con el recuerdo de las tradiciones inculcadas por los abuelos, este último aspecto es explicado por Durin y Manzanares: la importancia de la relación entre abuelos y nietos, el vínculo no nada más sanguíneo, sino también espiritual y la transmisión de los conocimientos y la cultura a través de este vínculo.¹⁷²

También [recuerdo] de las ceremonias poquito, en las comunidades, porque [mi abuelo] es de una comunidad más lejana que se llama Las Higueras, entonces ahí vive mi abuelo y toda su familia, bueno, mi familia materna, cercas de Huaynamota, en donde está el Santo Negro. No sé si has escuchado, en donde toda la región *Wixárika* acuden también ahí, para hacer mandas, ceremonias tradicionales con este Santo Negro en Huaynamota, que está prácticamente a 30 minutos de ahí, de la comunidad de mi abuelo, que todavía vive, gracias a Dios. Se llama Ramiro Díaz Bañuelos, una persona también ejemplar, tiene más de 80 años y yo lo admiro mucho porque es una persona, ahorita todavía, que se va al campo y hace su parcela para sembrar su *coamil*, trabaja y es vendedor de frutas, de frutas que él mismo siembra ahí en la sierra y se va a vender a todas las comunidades cercanas. Entonces para mí es algo muy, muy de ejemplo, porque pues ya está grande y nos está poniendo el ejemplo pues, de como se siembra y cosecha, y vende, y saca frutos. Entonces es muy conocido por la región, demasiado, si tú preguntas por él dicen: -¡Ah! Fulanito, tengo esta anécdota de él- Y la verdad que estoy muy orgullosa de él, de él me acuerdo pues también de ahí, de las tradiciones, de la comunidad, pero también del peregrinar hasta Hueynamota, de niños nos llevaban y él decía: -Nos vamos a ir caminando- Y ¡vámonos todos!, vamos todo el chiquillero por todo el arroyo, pues de niños se te hace largo el camino, largo.¹⁷³

172 Durin y Manzanares, *Op. Cit.*

173 Marina Carrillo (Tukarima), Entrevista, 2021.

Incluso es importante señalar que caminar en el espacio físico no es la única forma de desplazarse que los *wixáritari* conocen. Otras formas de moverse en el territorio ritual, como atestiguan las narraciones de las participantes y confirma la literatura, son mediante el ‘desplazamiento simbólico’¹⁷⁴, por ejemplo, en la fiesta mortuoria, cuando se despide a un familiar fallecido; o bien cuando los niños y niñas visitan bajo la guía (o en las alas del *mara’akame*) los sitios sagrados, durante la Fiesta del tambor, de los primeros frutos o *Wima Kwara* (también *Tatei Neixa*), en el momento en que los niños toman la forma de un *tšw’ainu rixi*¹⁷⁵, lo

cual implica, además de un desplazamiento fuera del espacio físico que corresponde al patio familiar, en el cual se está realizando la ceremonia, también una transformación identitaria y, por supuesto, la vivencia de otra realidad ontológica.

Un dato muy interesante es que las tres participantes coincidieron en considerar esta Fiesta como la más añorada por ellas, sobre todo cuando eran niñas, pero también ahora como adultas y madres, es importante señalarlo ya que se pone mucho más énfasis en la Danza del peyote o *Hikuri Neixa*, tanto en las investigaciones, en



Figura 6: Celebración de la Fiesta del tambor en Mesa de Huanacaxtle, La Yesca. Fuente: Facebook Nación *Wixárika*. Publicado 10 de Octubre de 2021.

174 Neurath (2002), op. Cit., p. 167.

175 Significa: Pájaros que van volando a *Wirikuta*. INAH TV, “Volar Como Pájaros. Las Fiestas Del Tambor y Del Elote, Entre Los Huicholes - YouTube,” accessed November 26, 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=-VuSeBZnLkY>.

las descripciones etnográficas, como en el imaginario que existe de la cultura *wixárika*, lo cual podría explicarse porque es una de las partes finales de la peregrinación a *Wirikuta*; porque está vinculada con la recolección y consumo ritual de *hikuri* y porque, en sí misma, (así lo he apreciado al verla, incluso sin asistir a ninguna en forma presencial), tiene una carga emotiva y simbólica importante. Así lo especifica Neurath: “Comenzaremos entonces con esta fiesta, que es el más complejo y espléndido de todos los procesos rituales que se celebran en los centros ceremoniales *tukipa* de la comunidad de Santa Catarina”¹⁷⁶.

Sin embargo es necesario poner en contexto los análisis que realizan algunas investigadoras e investigadores: Mientras las ceremonias de *Tatei Neixa* y *Wima Kwara* son ceremonias asociadas a la temporada de lluvias, a la oscuridad, a la cosecha, a la fertilidad, a la abundancia y en ellas se realiza la iniciación de los niños a la vida ritual; la peregrinación a *Wirikuta*, la caza del venado y *Hikuri Neixa* son celebraciones vinculadas con la siembra, la luz, el tiempo de secas, la sabiduría, la madurez y la iniciación de los adultos en el ‘saber soñar’ y la obtención de *nierika*¹⁷⁷. Y como se explica también en estas investigaciones, estas relaciones se identifican con lo masculino y lo femenino; no obstante, hay que recordar la complejidad ritual propia de la cultura *wixárika* y las temporalidades límite de tiempos de secas y de lluvias de estas fiestas. Por ejemplo, los niños y el tambor están pintados con raíz de *‘uxa*, los niños son también peregrinos que asisten a *Wirikuta* para obtener el *nierika*, los niños también realizan su iniciación en este viaje simbólico o espiritual, lo que abona a la interpretación acerca de la búsqueda de equilibrio constante entre aspectos que pueden ser opuestos o diferentes.

176 Neurath (2002), *op. Cit.*, P. 246.

177 Neurath (2002) pp. 286-293, Kindl (2003), Lira (2017), Severi (2003, 2005), Severi y Manzanares (2008), Schaefer (2015).



Figura 7: Fiesta del Tambor en *Tateikie*, San Andrés Cohamiata. Fuente: Foto proporcionada por Hawiema.



Figura 8: Fiesta del Tambor. Fuente: *Facebook*.

En los diálogos surgieron recuerdos específicos acerca de su participación o de la organización de dicha Fiesta:

En la cosecha de los frutos, esa ceremonia es como para los niños, específicamente para los niños porque ahí se les da los primeros frutos, la cosecha ya bendecido. Sí, si me gustaba y pues forzosamente tienes que participar también. En ese tiempo no me significaban nada, yo nada más pensaba en los alimentos que nos iban a dar [risas] porque pues antes de... Antes de esa ceremonia te prohíben comer elotes, te prohíben comer calabazas y ya en esa ceremonia primero se les ofrece a los ancestros, a las deidades y ya después nos lo daban a nosotros, entonces en esa ceremonia pues ya como que solo pensábamos en comer los frutos

[risas], eso nos ponía felices. Yo creo que estoy como los niños, [me gusta] esa ceremonia de la cosecha [risas]. Sí, cuando ya... Cuando la inauguración de que ya podemos comer la cosecha de la temporada, que es el 4 de octubre, a partir del 4 de octubre pues ya se empiezan a hacer sus ceremonias de cada familia.¹⁷⁸

Entonces reunía, recuerdo que reunía a todos sus hijos para hacer las ceremonias y pues obvio, nosotros ahí íbamos de chiquillos, ¿ve'a? Ahí nos cargaban. Pues yo tengo muy presente y muy, muy, como fotografía, pues esas tradiciones que llevamos a cabo, como familia grande, como personas indígenas de la tradición y él [mi abuelo] siempre por delante, siempre era como ¡Wow!, el grande de ahí, de la comunidad, de la familia. Y algo que decía él, era porque se tenía que hacer por parte de sus hijos, de mis papás, de mis tíos, entonces yo veía pues cómo se organizaban, cómo se movían rápidamente, mataban las reces, se iban a cazar venado, todo esto de la tradición fue algo muy bonito que yo viví hasta los 5 años pues así, muy de cerca, pues nosotros tenemos que hacer un viaje a *Wirikuta*, por medio de las sonajas, por medio del canto del *Mara'akame*, por medio de esta organización que año con año pues llevamos, hasta cumplir la meta de los 5 años y ya al final, pues es una ceremonia muy bonita que te hacen en honor a que ya cumpliste, como una graduación muy bonita, que queda muy grabado para todos nosotros.

No me acuerdo de los cantos, la verdad no, porque no ponía atención [risas], andábamos con la sonaja o andábamos como jugando, andábamos en otro rollo, ya ves los niños, pero sí me acuerdo mucho de sus... Del sonido de su tambor, del canto, como era. De él, su voz, toda su expresión muy bonita, muy... De hecho, creo que tengo su perfil, no estaba tan moreno y no estaba tan, tan blanco, pues, así y luego tenía la nariz como yo, así como, como un poquito grande y derecho, así como más, más como afiladita poquito. Sí. ¡Ay, no! Me acuerdo mucho, muchas cosas, eh... Es muy nostálgico todo eso y muy bonito a la vez.¹⁷⁹

178 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

179 Marina Carrillo (Tukarima), Entrevista, 2021.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

A mí, en lo personal, siempre me ha gustado la fiesta del tambor. Donde los niños... La fiesta de los niños, el momento de que ellos viajan a *Wirikuta*, como que se los dan a conocer. Es como un viaje espiritual, a través de un canto del *mara'akame*, en este caso quien es el representante pues de la fiesta, el guía y en donde espiritualmente los niños son presentados ante los lugares sagrados y a través del canto un viaje espiritual, por eso le llaman. A través del canto pues los niños van y son presentados, ¿no? Es como aquí, haces un registro, vas al registro civil más bien, para que te den ahí tu Acta y es lo mismo, pero en esta, en esta... ¿Cómo se puede decir? En esta cosmovisión, desde esta cosmovisión espiritual. Y se me hace muy bonito. A mí no me tocó, por ejemplo, a mis hermanas, a mis dos hermanas que son antes que yo, pues sí les tocó, hasta les pusieron... Tienen muchos nombres en *Wixárika*, porque también ahí te bautizan. Y a mí no me tocó y a mí me gusta más [risas]. Y hasta a veces nos decíamos: -¡Ay! ¿Y por qué yo no tengo muchos nombres?- de chiquillas. Pero en su momento pues... Bueno, ya a veces, cuando le pregunto, por ejemplo, a mi familia, a mi mamá y ya me dice. -Oye, ¿por qué a mí no me llevaron a la Fiesta del Tambor?- Pues es que ya éramos varios hijos, -ya ni... no podíamos-, porque ¡imagínate! ¡Somos seis! Y luego nos llevábamos con un año, y luego fue creo que muy complicado para ellos, ya nada más les tocó cumplir todos sus procesos pues a mis dos hermanas mayores y a partir de conmigo y hacia atrás, casi no. Desde que llegué, como a los 7, 8 años, desde esa vez me ha gustado y siempre como que veía a los niños participar y hasta ahorita pues siempre. Y en cada ceremonia hay muchos niños. [...] A mí siempre me encanta mucho la gastronomía o la comida, o sobre todo los atoles, lo que es de ahí [...] Hay intercambio también entre los mismos niños, por ejemplo, de comida, de atole y a mí siempre, cuando voy a fiestas, lo primero que veo es atole, ¿no? Es como para ir por el atole [risas]. Y a parte porque pues se da mucha variedad, de diferentes colores, de diferentes formas de hacer y todo. Recuerdo que desde niños, bueno, siempre me ha tocado, no participar directamente, pero sí apoyando. [...] [Recuerdo] del tambor, ahí es cuando en el momento de que el *mara'akame* inicia la ceremonia, el viaje espiritual, [...] pero en el momento de que suena el tambor es porque inician el viaje y pues eso es de horas, o sea, no es de ya, un ratito nada más, casi todos los días que dura la fiesta y cuando deja de sonar es porque están descansando, es decir, que ya llegaron a un lugar sagrado, están descansando y cuando empieza a sonar es cuando ya iniciaron con el recorrido. Obviamente físicamente, pues sí, los lugares están retirados, ¿no?, pero como esto lo hacen a través de los cantos, de los sueños, y pues bueno, se maneja diferente, pero pues tú ya te vas dando cuenta, en el momento en que suena el tambor, bueno,

tesis tesis tesis tesis tesis

es porque ya están trasladándose a otro lugar sagrado y luego, cuando descansan y luego lo que sigue, la comida es... Ahí es donde intercambian, ¿no? Entre lo que trae una familia con el otro, la mamá del otro niño o niña y es muy bonito, es como si estuvieras allá, hasta allá.¹⁸⁰

Como se comentó antes, los recuerdos de las tres participantes coinciden en esta ceremonia, ya sea por su participación cuando eran niñas o simplemente como espectadoras y apoyo en la organización de la fiesta y aunque difieren en las experiencias específicas, subrayan algunas cosas en común: la comida, los sonidos del tambor, de las sonajas y del canto del *mara'akame*, el viaje que las lleva a estar ahí, en otras geografías distantes. Aunque queda claro que los niños y las niñas juegan, no están tan atentas o atentos, o que su recuerdo está anclado a la abundancia de alimentos, a la organización y a que comparten con otras y otros lo que se preparó con anticipación, así como a los sonidos que escucharon. Es importante en sí mismo el hecho de tener aspectos de esta fiesta anclados a la memoria, con un recuerdo positivo, familiar, acogedor, pues efectivamente, funciona como dispositivo de transmisión cultural importante y como iniciación en los complejos aspectos rituales de la cultura *wixárika*: los procesos de transformación, de condensación identitaria, de movilidad, así como en la participación en ceremonias de larga duración y altas exigencias de compromiso y resistencia, como también en la organización y cooperación familiar y comunitaria.

3.3. El *Yeyari*: las relaciones que se tejen

Si estamos-siendo en distintos lugares y distintos mundos, es necesario pensar qué tipo de relaciones se van tejiendo en los lugares de origen, en el lugar propio y qué relaciones se tienden en los lugares distintos, con otras culturas.

180 Dianna Montoya, Entrevista, 2021.

Después de algunas investigaciones sobre parentesco, identidad, territorialidad, sistema de cargos y aspectos rituales de la cultura *wixárika*, Séverine Durin y Alejandra Manzanares afirman la importancia de la familia extensa en la vida cotidiana, en la transmisión cultural, en la propia práctica del *Yeiyari*, así como también en la vida comunitaria. Cabe aclarar que esta familia extensa no solo involucra a quienes viven en el rancho familiar y forman parte de un *Xiriki*, sino a los propios ancestros, entendiendo que hay dos niveles de relación con los ancestros: una con los ancestros más cercanos a la familia, cuyas almas petrificadas se resguardan en el *Xiriki* y los ancestros deificados de las jícaras efigie que se resguardan en el *Tukipa* y que corresponden a algunas deidades que habitan también en los lugares sagrados o que pueden personificarse en los *Xukuri'ikate* y los *Mara'akate* durante el acto ritual. Sin embargo, Durin y Manzanares¹⁸¹ destacan la relación entre abuelos-nietos y Schaefer¹⁸² destaca la relación transgeneracional entre abuelas, hijas y nietas, a través del tejido.

Las relaciones no escapan al carácter complejo de la cultura *wixárika*, por tanto pueden ser también ambiguas, mediadas por: la transmisión, el don y la deuda. La transmisión puesto que son los abuelos y las abuelas 'quienes saben', ellos y ellas portan los conocimientos ancestrales y quienes están a cargo de la socialización primaria, mediante la participación en los rituales, las actividades domésticas y el arte (por ejemplo, el bordado y el tejido). El don, puesto que, como se ha explicado antes, son las abuelas y los abuelos quienes dan el nombre que fue soñado, siendo intermediarios en la comunicación con los ancestros, ese nombre está cargado también de aspectos relacionados con la cosmovisión y el entorno. Por último, la deuda, pues como explican Durin y Manzanares, al pedir *Teukari* a los ancestros, se realiza una alianza en la cual se solicita buena salud,

181 Durin y Manzanares, *Op. Cit.*

182 Schaefer, *Op. Cit.*

vida, buenas cosechas y buen ganado, a cambio de cumplir con lo que dicta la costumbre (*Yei yari*), contrayendo una deuda generacional.

Desde la perspectiva *wixárika*, comprometerse a hacer fiestas y aceptar participar de éstas, corresponde a la inquietud por tener una buena salud, una vida sana, una buena cosecha, un buen ganado. Es decir, en las fiestas se pide salud y vida para sí los suyos, en especial, para los más pequeños. [...] Al pedirles vida *tukari* a los antepasados uno contrae una alianza con ellos, por lo que es preciso ser leal y no olvidarse a futuro de sus deberes rituales. De lo contrario, se enojan y mandan enfermedades. [...] El flujo vital fluye de los abuelos a los nietos, uniendo así las generaciones de dos en dos, y cuando los actos rituales requeridos no se llevan a cabo el flujo vital deja de fluir y la descendencia se enferma.¹⁸³

Así lo explica una de las participantes durante la conversación:

Fíjate que no, hasta ahorita no han participado. Sí, mira, bueno... Pues sí me gusta, pero a veces es algo complicado también. Lo que pasa, cuando haces eso ya es como comprometerte de lleno y tienes que cumplir con todas las ceremonias de todo el año y si interrumpes en algún momento, es como... Se te devuelve, ¿no? Es como... una enfermedad y a final de cuentas, pues bueno, quienes sufren, no vas a ser tú, tal vez, pero tus hijos. Y yo ahorita con el tiempo que... Bueno, [...] desde que empecé a trabajar me vine a la ciudad y obviamente pues es complicado trasladarte y cumplir en tiempo y forma, por ejemplo, desde sembrar, desde ir. Y lo que... bueno, ya en lo personal, a veces pienso, bueno, pues para que involucre a mis niños si a final de cuentas pues con quien va a caer la enfermedad, va a ser con ellos. Y ha habido casos, mucha gente pues a veces no tiene tiempo de estar ahí y sí se enferman y es más gasto, es más complicado, tienes que hacer más ceremonias si se te enferma tu hijo, entonces, es muy bonito todo eso pero también hay ventajas, o bueno, desventajas. Ahí sí se necesita, creo que tener... estar todo el tiempo ahí y a veces, cuando tú sales de tu lugar, pues ya no te da posibilidades de... Mucha gente que sale sí lo hace, pero ya dejan a sus hijos con su mamá, o sea, en este caso crecen con sus abuelos y así es como

183 Durin y Manzanares, Op. Cit., pp. 672-673.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

cumplen, ¿no? Pero en mi caso personal, pues no sé, hasta ahorita no me he animado pues, dejar a mis niños, quizás por todo lo que viví, tal vez, pero no, entonces no sé que me da hasta ahorita, entonces... Y ahorita que, mi mamá, bueno, ahorita mi hermano que tiene este cargo, sí me está diciendo mi mamá -yo me encargo- Lo que pasa... Tienes que cumplir 5 años, entonces cuando inicias, tienes que completar, entonces, si fallas, ahí es donde te digo que, pues bueno, viene alguna enfermedad o algo te pasa en tu familia, ¿no?, pues como una deuda que tú misma te conseguiste, entonces ahorita, por ejemplo, me dice mi mamá -bueno, mientras estoy aquí, te puedo ayudar- Pero como mis hijos ya tienen 5 años, 5 y 6, entonces ahí ya es más fácil, solamente lo haces una vez y es lo que justamente me está diciendo mi mamá, por ejemplo, solamente una vez, hace todo, inicia y termina, ¿no? Por ejemplo, como el bautismo que inicias, tu confirmación, pero a veces se hace uno solo en todo y es lo mismo para acá y es lo que me dice mi mamá, pero pues ahorita no he tomado la decisión y la fiesta pues es en octubre.¹⁸⁴

Lo anterior da cuenta de las tensiones, sobre todo cuando las y los *wixáritari* tienen que salir de sus lugares de origen y establecen residencia en alguna ciudad o algún lugar lejano a su *Tuki*, por lo tanto, cumplir con las obligaciones rituales y seguir el *Yei yari* se vuelve complicado, generando tensiones y conflictos, tanto a nivel personal, como familiar. A nivel personal hay un choque entre el proyecto personal, los estudios, el trabajo, los deberes contraídos en la cultura mestiza y los deberes por cumplir en la cultura de origen; a nivel familiar, hay también un choque entre quienes se van y quienes se quedan, como podemos ver en el siguiente testimonio:

Sí, nosotros lo tenemos muy claro y ellos lo tienen muy claro porque hemos hablado con diferentes autoridades. Les digo: -nosotros no nos vamos por gusto o no estamos aquí por gusto, quisiera estar aquí siempre pues aquí está mi familia, a mí me duele dejarlos, me duele dejar a mi mamá, o sea, yo no me voy por gusto- Porque pues alguna vez mi hermano me reclamó: -¡Es que ustedes no están aquí!-, que no sé qué tanto. Le digo: -Hijo, nosotros no nos vamos por gusto, nosotros estamos trabajando. Tú no creas que yo por allá estoy bien a gusto,

184 Dianna Montoya, Entrevista, 2021.

pasándomela a gusto, pachangueándomela, ¡No! ¡No es así!- Y le dejé muy claro: -nosotros vamos por esto, esto y lo otro-, le dije -A lo mejor tú no lo ves así porque estás chico- Entonces sí, me reclamó eso, le digo: ¡No, no, no es así! Te equivocas-, le digo, -Es difícil para mí irnos, irme-, le digo -Tú crees... Yo quisiera estar aquí con mi mamá, tú que estás aquí pues aprovéchala, ayúdala. Y si en algo puedo ayudarles, yo estoy aquí, nomás díganme, díganme qué se ocupa, si bien no puedo apoyarlos aquí, estar en campo, estar en lo otro, tal vez puedo ayudar en lo que... en otra cosa-, le digo. Pero nosotros no nos vamos por gusto, yo que quisiera pues estar allá, sin trabajo, sin ninguna responsabilidad, sin ningún estrés, para mí mejor [risas], pero desgraciadamente elegimos una carrera, pues elegimos una carrera que nos exige también, una profesión que nos exige.¹⁸⁵

Los pasajes anteriores nos muestran esos choques y esas tensiones que se generan al salir del círculo familiar, de la comunidad y al vivir en la ciudad. Por supuesto, las mujeres que participaron en esta investigación mantienen contacto estrecho con sus familias, con la comunidad, con las autoridades y dos de ellas, las que después de sus estudios han vivido o viven aún en la ciudad, mantienen de distintas formas relaciones con 'el costumbre' y con sus comunidades, esos son también otros modos de re-existir. Cabe aquí una aclaración. Las tres mujeres migraron para estudiar en la ciudad, sin embargo una de ellas, Hawiema, decidió regresar y vive actualmente en su comunidad, (es Directora del Bachillerato Intercultural) y eventualmente sale por cuestiones laborales, Dianna se mantiene entre el rancho familiar, el municipio de Mezquitic (actualmente es regidora) y la ciudad de Guadalajara (pues estudia una maestría) y Tukarima vive en Tepic pero de manera continua viaja a la sierra, ya sea para visitar a su familia, para sembrar o para hacer trabajo comunitario (durante el periodo anterior fue síndica municipal y ahora trabaja en algunas Asociaciones de mujeres).

En las siguientes experiencias se muestran las relaciones que se establecen con los abuelos y las abuelas:

¹⁸⁵ Marina Carrillo (Tukarima), Entrevista, 2021.

Solo conocí a una abuela, solo a una abuela. Fue bonita la relación porque pues sí nos cuidaba, también ayudó a mi mamá a cuidarnos y vivía con nosotros. Solo conocí a una y ya los demás ya no, ya no los conocí pues ya se habían muerto. Después de que se mueren todavía ahora conservamos como un pedacito de piedras que son mmm... como su alma, entonces se le alimenta en cada cosecha, en cada ceremonia siempre les ofrecemos ofrendas. Ellos viven con nosotros y no, no consideramos que ya se fueron para siempre, sino que siguen con nosotros y en los sueños nos guían, nos avisan de cosas. Es muy cercana la relación porque pues ahí tenemos sus pedazos de almas que son como piedritas y son ellos, entonces siempre están muy cerca con nosotros en los sueños. Yo a la que conocí, na'más a la que conocí sí siempre está presente en mis sueños, desde 2005 que murió, hasta en la actualidad siempre como que me visita, solo ella porque a los demás no los conocí, yo creo que por eso, pero una hermana que ni conoció a un abuelo siempre le visita, dice que en un sueño le avisa y ella no lo conoció.¹⁸⁶

Mi vínculo con mis abuelos fue muy, muy padre, muy bonito cuando los tuve. El abuelo paterno donde yo viví, vivía mi papá que en paz descansa, pues ya no vive. Mi papá falleció hace como 5 años ya y mi abuelo pues ya hace como 20 años, entonces tengo recuerdos muy bonitos porque mi abuelo Ignacio, que en paz descansa, fue una persona muy ejemplar, un *mara'akame* que tenía muy cimentadas sus costumbres, las tradiciones, todos sus hijos que son alrededor de, de... yo creo que de trece hijos [risas], si no es que más, de los que recuerdo, porque apenas me vengo enterando que tenía una familia en no sé dónde y apenas nos conocimos, así que...[risas]. Yo creo que mis hermanas todas tienen como ese, esos retratos tan bonitos que tengo de mi abuelo y mi abuela en ese entonces, lamentablemente pues por enfermedades y muchas cuestiones, pues ellos se nos van muy rápido. Se nos fueron y sí conservo todavía por allá un pedazo de mis abuelas, porque tuve varias [risas], pues tú sabrás que, pues, mis abuelos... mi abuelo tenía como unas tres mujeres, de las que recuerdo, entonces la mera, mera, mi abuela, sí falleció, yo no me acuerdo mucho de ella, pero me dicen que me quería mucho. Ella estaba cortando popotes para la escoba, no me acuerdo como se llama la planta, ella se resbaló, rodó ahí por la cerca de su casa, entonces

186 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevistas, 2021.

ahí falleció, en esa cortada de escobas, muy lamentable y posteriormente pues ya mi abuelo se casó con otra señora y también nos trató muy bien y todavía la conservo, por ahí anda, en otro lado ya, sin embargo ahorita me recuerdo. Yo creo que la buscaré, para que me cuente muchas anécdotas que tal vez ya no me acuerdo. Y por parte de mi abuelo materno, mmm... Sí, recuerdo poquito, yo recuerdo más de él, de mi abuelo paterno.¹⁸⁷

Mi abuelo materno sí es [*Mara'akame*], pero no conviví mucho con él, no convivimos, lo conocimos poco, sobre todo porque, bueno, mi mamá es de Nayarit y mi papá de Jalisco entonces de ahí era y mi mamá no nos involucró mucho, pues bueno, ya era una relación muy diferente, ya era una relación de, bueno, con esa necesidad de conocernos con todos los familiares, pero ya todo lo que tiene que ver con lo tradicional creo que no [nos involucramos], hasta ahorita, pero sí, sé que es *Mara'akame*.¹⁸⁸

En cuanto a la relación con los abuelos o abuelas, los lazos más cercanos de dos de las participantes se establecieron en vía patrilínea y en el otro caso, en vía matrilineal. La diferencia probablemente se debe a que en el último caso, el padre contrajo relación con otra mujer y se distanció de la primera familia, este fue el primer testimonio de poliginia con el cual se tuvo contacto durante las conversaciones. Este caso derivó en una separación. Hubo un segundo caso entre las participantes, se evidenció a partir de las narraciones con respecto a las relaciones con los hermanos y hermanas, en la cual se pudo notar una distancia narrativa con una de las hermanas, a pregunta expresa de si sus padres habían vivido una relación de poligamia, la respuesta fue afirmativa, pero se aclaró que solo fue por un periodo pues después el padre dejó a la otra mujer para estar únicamente con la primera familia, sin embargo, la relación con la hija del segundo matrimonio ha sido y continúa siendo cercana y cordial. Estas experiencias dan

187 Marina Carrillo (Tukarima), Entrevista, 2021.

188 Dianna Montoya, Entrevista, 2021.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

cuenta de los conflictos y quiebres que surgen en las relaciones familiares, así como de las variadas formas en que algunas familias, sobre todo las mujeres y los hijos, abordan estas situaciones y también da cuenta de la vulnerabilidad de las mujeres ante este tipo de relaciones poligínicas. En los siguientes fragmentos es posible darse cuenta de las vivencias y, sobre todo, de las formas en que algunas mujeres *wixáritari* perciben el tema de la poligamia o poliginia:

Yo veía que sí le causaba problema [a mi mamá], pero te digo, eso fue hace... como cuando yo tenía como unos seis años, yo creo, o sea no me acuerdo mucho, ¿ve'a?, pero yo recuerdo que posteriormente si le causaba mucho problema y problemas con mi papá, obviamente, por eso es que yo creo que dejó a la otra señora y ya se quedó con nosotros, por los problemas que había y la situación. Entonces de alguna manera pues si repercutía mucho en mi mamá y era la que, pues la que hizo pues que, como que se puso al final los pantalones -O te quedas aquí ¿o qué?- [risas], como que sí se animó a decirle, pero te digo, mi mamá era muy así de - ¡Ah!, bueno, pues lo que me haga tu papá no, no importa- Y era como muy conformista, de esas personas pues, de antes, pues que tienen miedo a mucho y que todavía hay mujeres así que tienen miedo.

Sí, es difícil, yo he conocido a varias familias así y todavía hay ¡eh!, con nosotros todavía hay. Y yo creo que en muchas partes también hay, no indígenas también las hay, nada más que sí las tienen más discretas, más aisladas, con diferentes nombres [risas], pero claro que sí hay problemas, o sea, surgen problemas, más ahorita, la mujer pues ya está despertando, ¿ve'a?, ya no lo ven tan normal. Yo sí veía que mi mamá de primero pues sí se conformaba, ¿verdad?, se conformaba, pero como que posteriormente ya iban surgiendo otras cosas, de enojos, de como que ella decía -pues esto no está bien- Y la otra persona, pues imagínate, pues no tenía ni la primaria, ni nada, sin estudios, pues más conformista, ¿verdad? Como que yo así lo veía, porque pues la otra señora no tiene estudios, nada, y apenas, bueno, ahorita ya sí se anima a hablar y así, pues, pero más antes no, no se animaba y como que a veces los hombres se aprovechan de eso. De la situación de nosotras, de que pues somos dejadas, de que no hablamos, no nos defendemos, todo eso, que siempre se ha abusado de nosotras.¹⁸⁹

189 Marina Carrillo (Tukarima), Entrevista, 2021.

Pues dice mi mamá que yo me enfermé muy feo, que me puse triste, la verdad. Estaba chiquita yo, todavía no entendía esas cosas, pero que sí me enfermé mucho y que tuvieron que hacer una ceremonia para que mi papá se disculpara con los hijos, con mi mamá por el daño que causó emocionalmente. Hubo acuerdos, tuvieron que acudir hasta a una ceremonia para equilibrar esa parte. Yo estaba muy enferma. Yo ya casi estaba a punto de morirme y pues sí, tuvieron que... Mi mamá tuvo que acudir a un *Mara'akame* para que hiciera esa ceremonia. Estaba la jícara familiar, porque nosotros cargamos una jícara, donde están todos los integrantes, que es el nido de la familia, entonces a mi papá le dijeron que había ensuciado esa parte, que había como... pues había dañado ese nido y pues lo que hizo el *Mara'akame* fue pues traer algo de paz, de que no hubiera tantos problemas emocionales y solo ahí arregló, pues equilibró el nido de la familia. Dice mi mamá, que sí me mejoré y que yo no podía dialogar bien porque estaba bien chiquita, por aquí mi espíritu, mi alma, pues sí, sí reclamaba a mi papá.

Yo tengo ya mi propia jícara, mi propio nido de la familia y pues yo tengo mi responsabilidad, es cuidarlo, tenerlo bien. No es normal la poligamia y no es lo debido en nuestra cultura, pero sí ha pasado y cuando sucede eso, se tiene que espiritualmente hacer la ceremonia, se tiene que disculpar quien cause ese problema, si es la mamá o papá, pero sí surgen problemas. Pues la verdad no es algo normal, pero sí, sí ha sucedido, como en todas partes, yo he sabido que en la ciudad también los maridos tienen amantes o sus señoras, entonces yo creo que es lo mismo, pero como aquí es un lugar bien chiquito, dicen que 'el pueblo chiquito, infierno grande', entonces todo se sabe. Eso es parte y ya, se hace esa ceremonia donde se disculpa con sus hijos, con su señora y con las ofrendas, lo que conservamos, lo sagrado, espiritualmente se limpia y si ya es definitivo de que quiere estar con la otra, pues sí. Si hay acuerdo, sí la lleva a la casa, pero siempre y cuando pues se haya hecho toda esa ceremonia. O puede vivir en otra casa la otra señora o sí, hay familias que sí aceptan pues vivir juntos los tres, pero pues no es algo normal porque siempre va a haber una de ellas que va a ser la más, la que va a tener la ley, que va a tener como lo más sagrado de la familia, se va a encargar de eso. Bueno, la mujer se encarga de la jícara que es el nido de la familia, el árbol de la familia, una vela grande y el hombre también se encarga pues de otras cosas para hacer la ceremonia, entonces ahí ya se ponen de acuerdo y la segunda, normalmente la segunda casi

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

no tiene derecho a ciertas cosas y a veces sí sucede que la segunda sea como la más líder y llega a ocupar lo que... el lugar que ocupaba la de antes, pero pues sí, ha sucedido, pero no es algo normal, no es, solo que como el lugar es chiquito, pues aquí todo se sabe.¹⁹⁰

Mi opinión siempre, bueno, en las comunidades se ve más. ¿Por qué?, porque somos un pueblo muy pequeño en donde todo mundo nos conocemos. Yo siempre es la opinión que tengo, ¿no? Por ejemplo, aquí, pues también pasa en las ciudades, no más que aquí, pues como es muy grande es más difícil de que sepan, ¿no? Pero pues, bueno, lo que pasa en la comunidad, también tenemos una estructura de autoridades que prácticamente han crecido con esa idea del sistema patriarcal, machista y que, pues a final de cuentas, son las autoridades que tenemos, ¿no? ¿Y a quién les va a interesar esos temas?, pues bueno, no a ellos porque ellos también están en lo mismo [...] Creo que, una [razón] es por falta de información, otra también pues el interés de las autoridades, porque al momento, cuando llegan estas denuncias, lo único que hacen pues es conciliar, ¿no? Sin tomar en cuenta, por ejemplo, la afectación hacia los hijos, la afectación hacia las mismas mujeres, incluso eh... o sea, no hay esa... ese análisis tan profundo, porque a veces hay, por ejemplo, hasta suicidios de mujeres y a veces pues no se sabe, no se investiga y ahí se queda. Y a veces es por eso, por estos temas y por el maltrato hacia la mujer. Y las autoridades lo único que hacen es conciliar, ¿no? Cuando realmente no se sabe el nivel de afectación que se está dando y está ahí la denuncia pero es el desconocimiento prácticamente, de los derechos que tenemos como mujeres, pero también otra parte ya más crítica, que las mujeres no tenemos un... el acceso a un trabajo remunerado, por ejemplo, económicamente, no nos podemos... la mayoría, pues de... no se pueden sostener y a veces es esa situación que les hace que, bueno, sigan ahí, que estén ahí y que, pues bueno, sigan aguantando todo. [Y se justifica] Incluso por usos y costumbres. Yo siempre he dicho: -¡Ay!, esos no son usos y costumbres!-.¹⁹¹

Después de lo narrado por las participantes y analizando las reflexiones en torno a la poliginia que hacen Schaefer en su libro y Manzanares en su investigación

190 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

191 Dianna Montoya, Entrevista, 2021.

sobre el sistema de cargos, se concluye que:

- Sí hay testimonios y casos de poliginia documentados entre las comunidades *wixáritari* y hay una fuerte tendencia a la poliginia sororal (poliginia con mujeres que tienen lazos familiares, es decir, hermanas, primas, o inclusive madre e hija).
- La poliginia no es la norma o algo deseable, incluso en un porcentaje reportado en la investigación realizada por Manzanares, la poliginia ocupa tan solo un 14% para una muestra de 509 individuos, en el año 2002¹⁹², mientras que Schaefer reporta de 40 parejas, un 37%, es decir 15 están involucradas en un relación poligínica, lo anterior entre los años 1980-1990. Estos datos son reforzados por el testimonio de las participantes, quienes afirman que aunque lo hay, no es normal, no es lo deseable y ha ido disminuyendo pues algunas mujeres se han preparado y tienen más confianza en sí mismas.¹⁹³
- Hernández Valdés, citado por Manzanares, afirma que el acceso a educación y el contacto con occidente son factores importantes en la disminución de prácticas poligínicas. Las participantes lo refuerzan.
- En los casos de poliginia hay dos tipos de residencia: la residencia de todas las mujeres e hijos en la misma casa y la residencia en distintas casas, esto depende en gran medida de las posibilidades económicas del hombre y de los conflictos que surjan entre las mujeres.
- El discurso de los hombres, tanto *wixáritari* como investigadores, ante el tema de la poliginia tiende a naturalizar la poligamia o poliginia, afirmando

192 Manzanares (2003), *op. Cit.*, p. 111.

193 Schaefer, *op. Cit.*, pp. 79-80.

que las mujeres lo aceptan porque les conviene pues tienen más ayuda en las labores de casa y en el cuidado de los hijos.¹⁹⁴

- En cambio, el discurso de las mujeres refleja el rechazo a esta práctica y las problemáticas que este tipo de relaciones generan tanto en las mujeres, en las familias y también en las comunidades. El principal argumento es justamente que estas relaciones ocasionan muchos conflictos y violencias.
- Hay una fuerte tendencia a reportar conflictos entre las mujeres, competencia, rivalidad, abandono paterno de alguna de las familias, distintos tipos de violencias e incluso suicidios, ya que las mujeres que no aceptan o son abandonadas tienen que hacerse cargo de sus familias sin tener muchas opciones de sustento y quienes aceptan parecen no tener alternativa.
- Manzanares reporta dos reuniones en las que las mujeres acordaron una ley que prohíba las uniones poligínicas, una de ellas en San Miguel Huaistita y otra posterior en San Andrés Cohamiata, argumentando que “no se viven bien teniendo varias esposas”¹⁹⁵.
- Las tres participantes coincidieron respecto a que este tipo de relaciones también suceden en las ciudades, solo que al ser las comunidades lugares más pequeños, los casos resaltan y los hombres, al tener mayor dominio en cuanto al poder, las jerarquías y el sustento, deciden sus privilegios de forma más evidente.
- Las participantes refuerzan las problemáticas que viven las mujeres y la omisión por parte de las autoridades.

194 Poligamia: relación de una persona con varios individuos al mismo tiempo. Poliginia: Relación de un hombre con varias mujeres al mismo tiempo. Poliandria: Relación de una mujer con varios hombres al mismo tiempo. La distinción es importante ya que entre la comunidad *wixáritari* casi no hay reportes documentados de poliandria, al menos en la bibliografía consultada y en las entrevistas realizadas.

195 Manzanares (2003), *op. Cit.*, p. 120.

Some men have explained to me that women do not mind another wife in the household, because she can help out with the domestic activities and children. Women, on the other hand, tell me that they fear the day their husbands may bring home another wife, and those who are involved in polygynous marriages are faced with more conflicts and tensions in their daily lives.¹⁹⁶

Los fragmentos de las entrevistas y el pasaje anterior confirman un discurso diferente dependiendo de si la voz de enunciación es masculina o femenina, por supuesto, si la mayor parte de los entrevistados por antropólogos son hombres, el discurso que se impondrá y que dará forma a los conocimientos en torno a ese aspecto de la cultura será el masculino, la experiencia privilegiada entonces es la de los hombres, aun cuando las otras experiencias y el otro discurso sea en un sentido contrario y provenga de un gran porcentaje de miembros de la cultura: las mujeres, en este caso. Lo anterior pone en evidencia la importancia de tener espacios para los conocimientos y las experiencias de las mujeres, para las investigaciones realizadas por mujeres y para abrir el debate epistemológico en este sentido.

Otras relaciones que es importante tomar en cuenta son las establecidas con los padres y madres. Al respecto, se destacan dos cuestiones: las relaciones con los padres son buenas, generalmente de respeto y confianza, aunque en el caso de la ruptura en la relación familiar, la relación es distante; en los otros dos casos los padres de ambas mujeres fallecieron a causa de enfermedad y de homicidio, el recuerdo del padre está anclado a estas vivencias, pero también al carácter enérgico de ambos padres. En el caso de las relaciones maternas, estas se describen como relaciones de cariño, confianza y apoyo incondicional, además en

¹⁹⁶ Schaefer, *op. Cit.*, p. 80.

los tres casos se destaca el gran trabajo que ellas realizan cotidianamente, definiéndolas como 'una mujer muy trabajadora', 'una guerrera':

Pues mi mamá es toda una guerrera, ella sembraba, preparaba el *coamil*, sembraba. Nosotros le ayudábamos, pues yo he hecho todo tipo de trabajos porque en la siembra aprendí mucho con ella, con mis hermanos. Ella tenía, pues... chivos, pues todo tipo de animales domésticos y bordaba, borda mucho mi mamá, hace unos manteles, telar y bordado, pues así nos sacó adelante porque mi papá sí se alejó mucho, casi no, no la ayudó, porque sí se fue a vivir con otra señora y ya no, pues ya no vivía con nosotros pero, mi... lo que pasó con mi papá es que no nos dejó en cuanto a las ceremonias, por ejemplo, hacía ceremonias y sí nos consideraba, cuando iba a lugares sagrados, se llevaba pues algo de nosotros y en eso ayudaba mi papá. Sí, pero pues todo bien, creo [risas], porque teníamos lo básico. Mi mamá y mi papá fueron 25 años consecutivos así con cargos, de jicarero en el centro ceremonial y después de que se separaron, mi papá siguió teniendo cargos, mi papá siguió con cargos pero ya con la otra, mi mamá ya no. [Mis papás] ahí siguen, mi papá sigue en el rancho y mi mamá está aquí en la comunidad.¹⁹⁷

Mi relación con mis papás era buena, siempre fue muy cariñosa. Yo era la chiquiada de mi papá [risas]. Tengo una hermana mayor, sigo yo la segunda, dos después de mí y el último que es un niño, que es hombre, finalmente somos, pues, cinco integrantes. Yo era en ese entonces la segunda, entonces era como la chiquiadilla, la chica de la casa [risas], me acuerdo que me chiquiaba mucho mi papá y me llevaba por todos lados, [...] en las reuniones con los amigos, ahí estaba yo de metiche escuchando [risas], ahí parada junto con mi papá, entonces, este, la gente pues me ubica bien. [...] Pues mis papás eran maestros. Mi papá, fue un maestro, uno de los primeros maestros de la comunidad que difícilmente, me contaba, que sacaron el estudio, fue un caminar tan difícil llegar a prepararse. Sacar la preparatoria en ese entonces era muy difícil, entonces me contaba muchas cosas, anécdotas, y pues, posteriormente, ya que se convirtió en maestro, pues fue muy respetado. Yo veía como lo respetaban en las comunidades, los padres de familia y aparte que era muy enérgico, o sea,

197 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

tenía una voz tremenda, que todo mundo temblaba, bueno, menos yo, porque ya lo conocía [risas], [...] y pues era muy amigüero, tenía muchos amigos y donde sea a mí me cargaba, [...]. Mi mamá también fue maestra, ella ya es maestra jubilada, también me cuenta de su caminar, como su papá la quería casar con otra persona ahí, en donde te digo, en la comunidad donde vive actualmente mi abuelo, entonces ella tuvo que escaparse para no casarse con esa persona que le estaba dirigiendo mi abuelo y así, irse sin documentos, sin papeles, a otra comunidad, con otras personas y vivir de... como dijeran por ahí, de arrimada con una familia, con tal de poder sacar sus estudios, sacar la preparatoria, secundaria, lo que era en ese entonces. Fue muy difícil, así se convirtió pues en maestra de preescolar, entonces su caminar también fue súper difícil y también muy respetada en las comunidades. Posteriormente, pues ahí, en ese caminar conoció a mi papá y pues se casaron... más bien se juntaron [risas], no se casan allá.¹⁹⁸

Yo creo que [mi papá] sí influyó, influyó mucho, él siempre era de las ideas de que, pues bueno, teníamos que estudiar, era en lo que más nos suplicaba él, entre otras cosas, ¿no? Y creo que sí influye mucho, la verdad, su único interés era eso, para él era lo máximo estar estudiando y pues él, nosotros lo veíamos, diario estaba como leyendo, diario estaba en eso y pues creo que de cierta forma eso nos llevó a eso. Pues algunos [hermanos] sí [estudiaron], algunos no, creo que mi papá también, aparte de eso, pues era de la idea de que, decía que, por ejemplo, ya cumpliendo 18, pues bueno, ya cada quien sabrá, ¿no? Lo que él nos aconsejaba ya lo había cumplido y a partir de ahí era decisión de cada quien, pero sobre todo, ahorita nada más estudiamos la mayoría hasta la prepa y dos, bueno, una hermana, la mayor, estudió administración y yo derecho y ya los demás hasta la prepa. Mi mamá siempre ha sido... mi mamá siempre ha sido, ¡híjole!, muy trabajadora. Hasta ahorita, yo le digo: -¡ay, mamá! ¡Ya descansa!-, o algo. Siempre nos sacó adelante, independientemente de que mi papá estuviera trabajando, ella siempre le busca, ha estado ahí, con lo que sabe hacer, ¿no? El tema de artesanía, de bordar, pero creo que es lo que a veces te motiva, incluso hasta, pues a veces nosotros nos reímos de broma, ¿no? Decimos a mi mamá: -¿Pues por qué te

198 Marina Carrillo (Tukarima), Entrevista, 2021.

levantas temprano?-, y así, pero ella nomás sigue y hasta ahorita, a nuestra edad, por ejemplo, nos sigue regañando, y yo -¡Ah!- [risas], pero creo que es lo que, tengo ese recuerdo, es muy trabajadora y nunca para de hacer sus cosas y hacer lo que le gusta, y pues bueno, de cierta forma alguna remuneración económica, ¿no? Que a final de cuentas ella allá en Guadalajara también se paraba a tortear y a hacer los preparativos de la masa y todo eso. Solamente mi mamá [trabajaba con artesanía] pero mi papá más bien se dedicaba, creo que en su momento trabajaba para una Institución, ahorita no recuerdo si tenga el mismo nombre, pero era como... sí, hacía traducciones en *wixárika*, creo que hay un Departamento de lenguas indígenas de la UDG y ahí participaba. [Mi papá había estudiado] pero bueno, no tenía nada que ver con lo que hacía, pero creo que eso fue una oportunidad que se le ofreció de trabajo, pero él fue... fue, porque ya, justamente pues ya falleció, él fue ingeniero agrónomo, entonces no tenía... sí, había terminado pero a veces el buscar un trabajo es tan complicado y a veces donde se da la oportunidad es donde se trabaja. Pues en su momento no llegaban ni las carreteras aquí, era como venirte a encerrar, pero pues bueno, sí era complicado, estaban el tema de las avionetas y pues era el único vía de transporte.¹⁹⁹

En los párrafos anteriores se concentra mucha información sobre las relaciones parentales, en las cuales destaca la relación con la madre, incluso porque se aportan mucho más detalles. El sentir de estas narraciones está basado en la admiración, el cariño y el respeto, sobre todo hacia el esfuerzo y el trabajo realizado por la mujer y a los logros obtenidos por los hombres: estudiar y ser maestro, estudiar una ingeniería, tener varios cargos como jicarero. En el caso de las madres destacan actividades como: la siembra, el bordado y el tejido, la artesanía, la cría de ganado, la preparación de la masa y el torteado, únicamente en uno de los casos la madre estudió para ser maestra y en ese caso se señala que para lograrlo, tuvo que huir de la familia y de un inminente matrimonio concertado por el padre. Se denotan además los grandes esfuerzos que implica estudiar, así como las limitadas opciones de trabajo y manutención, tanto en la sierra, como en la ciudad.

199 Dianna Montoya, Entrevista, 2021.

Mencionar además que el aspecto de la muerte es también un tema importante en torno a las relaciones familiares, por un lado la muerte de los abuelos y las abuelas, la cual implica una condición ambivalente: cuando las abuelas y los abuelos fallecen se llevan consigo conocimientos ancestrales y si el contacto con ellos fue poco, se pierde parte de 'el costumbre' que no tuvo posibilidades de transmisión, sin embargo, el *iyari* o *kupuri* de los abuelos, aquello que en la tradición occidental traducimos como 'alma', queda contenido en las pequeñas rocas que se guardan en las jícaras dentro del *xiriki* familiar y por esa razón se sigue considerando que los abuelos y las abuelas están cerca, pueden comunicarse con ellos mediante sueños y continúan siendo parte importante durante la realización de ceremonias y fiestas. Por otro lado, los padres de dos de las entrevistadas fallecieron (el otro se ausentó de la crianza), lo cual puede generar una distancia, sobre todo cuando las relaciones con el *Yeyari* se establecen por vía patrilineal, pues las Ceremonias van quedando a cargo de los tíos u otros familiares, esta situación se vuelve más compleja cuando no se vive en la sierra.

3.4. La migración: encuentros, exclusiones, violencias y resistencias.

Así como hay relaciones que se pre-establecen en el ámbito familiar, desde que se nace y que están mediadas por la cultura que se comparte, hay relaciones que se van tejiendo en el camino, estas relaciones pueden darse en el ámbito comunitario, sobre todo en el lugar de origen; sin embargo, para quienes migran a otros lugares, el ámbito relacional abarca ahora a otros contextos, otros espacios, otros modos de ver y hacer, otras culturas. Diana Negrín destaca el término *Makuyeika*, que significa "aquél o aquélla que anda en muchos lugares"²⁰⁰, o bien,

200 Diana Negrín (2015), *op. Cit.*, p. 39.

que camina en muchas partes, para referirse a los jóvenes *wixáritari* que estudian o son profesionistas en distintas ciudades, pero también para exponer que:

Los universitarios y jóvenes profesionistas *wixáritari* están negociando su lugar en un mundo que a menudo sostiene expectativas imposibles sobre quiénes deberían ser sujetos indígenas. [...] El concepto de *makuyeika* puede ayudarnos a reconocer la heterogeneidad y fluidez geográfica y cultural de las experiencias contemporáneas de los jóvenes *wixáritari*.²⁰¹

Lo anterior tiene varias implicaciones, por un lado, hay una expectativa impuesta desde fuera y un imaginario creado a partir de 'la Mismidad' de quienes habitamos en las ciudades, respecto a qué, quiénes y cómo 'deben ser' y cómo 'deben comportarse' los 'indígenas'; por otro, hay una fluidez que para el caso de este trabajo de investigación se entendería justamente como aquellos 'modos de re-existencia' que se accionan para vivir y participar entre territorios y culturas que pueden ser muy diferentes, lo cual, por supuesto, amplía las experiencias y conocimientos de quienes migran e inclusive reafirma la propia cultura, como señalan algunas investigadoras e investigadores, pero también estas relaciones provocan tensiones y quiebres.

Las personas que migran y transitan entre la sierra y la ciudad viven entre dos culturas: se trasladan, se alimentan, se visten, viven y con-viven de formas diferentes cuando están en cada lugar, hablan dos lenguas y, por lo tanto, requieren ajustar su estar-siendo y la forma en que van viviendo su cultura, ya que, al igual que sucede con los territorios, sus cuerpos y sus conocimientos se transforman, pero al mismo tiempo se transforma con ellos su cultura.

Pues como no estaba bien la carretera, sí había carretera pero estaba bien feo, entonces aterrizaba una avioneta, tenía sus rutas, bajaba los lunes, miércoles y sábado y nos fuimos en

201 *Ibidem*.

una avioneta [risas] y pues nunca me había subido ahí, en una avioneta y pues sí, sentía que ya no regresaba, que ya perdía la vida allá en el aire [risas]. Ya quería que aterrizara luego, luego, allá en Ixtlán del Río se llama, cerca de Tepic, [...] como era una avioneta así chiquita, casi como juguete, pues sí se movía mucho por el aire, casi se volteaba, sentía que casi se volteaba, se movía mucho por las corrientes de aire y pues sí me asusté muchísimo y ya quería que aterrizara, pero por fin sí, sí llegamos y después de salir del... de ahí, del aeropuerto y ya nos fuimos a la central de camiones y pues primera vez escuché así. Aquí sí había ido al pueblo aquí cercano, pero no eran tantos carros, así, camiones y cuando llegamos ahí, pues había mucho ruido. ¡Muchísimo ruido! Ya me quería regresar porque pues lo que la primera vez ahí, lo que no me gustó fue el ruido, como que no dejaba... Mis oídos ya estaban cansados de así, tanto ruido. Eso fue como sorprenderme ¿no? ¿Cómo era posible de que hubiera tantos carros ahí?, sobre todo. Bueno, primero llegué en Tepic, donde no había tanto tráfico, pero ya posteriormente pues Guadalajara fue más peor. Así, mucho tráfico. Sí, es lo que me puse a pensar, ¿cómo era posible que hubiera tanto, tanto material así de, pues fierro, no? Y las luces también, como que... pues a la vez sí me gustaba, pero cuando pensaba así, en el medio ambiente, pues no me gustaba tanto materialismo y así, la contaminación de todo eso, humos, los humos que salen en los trailers y todo eso, pues sí. Y en las mañanas pues en la ciudad ya ves que se junta como un esmog ahí, como neblina pero no es neblina, es humo y pues sí se siente bien feo, ¿no? Lo que aquí estás acostumbrado a ver tu paisaje sin humo en la mañana pues bien, bien transparente y allá en la ciudad pues bien lleno de neblina pero pues es humo, no es neblina y pues sí, como que uno se pone a reflexionar mucho ahí, de cómo dañamos a la naturaleza. Es lo que siempre, en los primeros meses empecé a extrañar mucho el bosque, así, los cerros, me subía en los techos de las casas para ver si por ahí se observaba un cerro, pero no, no se siente lo mismo [suspiro]. Sí, extrañas mucho y pues también lo que teníamos en la casa, ahí, pollitos, sí extrañé mis pollitos o animales que teníamos, ¿no? Porque mi mamá pues siempre nos decía: -Ese es tuyo y ese es de ella, así-. Pues sí extrañaba como a esos animales y pues también las tortillas [risas], lo que uno come cotidianamente, así diario y allá pues lo primero que no me gustó fue pan Bimbo, así como que me daban ganas de vomitar cuando la primera vez que me hicieron sandwich y pues me lo comí forzosamente, pero casi vomitaba, ya poco a poco me fui acostumbrando al pan Bimbo, pero así, con mucho trabajo. Eso fue lo que no me gustaba y las salchichas pues sí me gustaron pero pues la curiosidad era pues de qué estaban hechas, ¿no? [risas].²⁰²

202 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

Se rescata esta experiencia pues da cuenta del choque, de las diferencias entre las dos culturas, entre dos lugares y modos de vida diferentes. Vale la pena recordar también las experiencias narradas por las investigadoras al llegar a la sierra: el desconcierto es muy parecido, la sensación de extrañeza y de desplazamiento del lugar común es similar. Mientras en la sierra no hay electricidad y no hay acceso a agua entubada, en la ciudad se exagera el uso de luces y hacemos uso irracional del agua; en la sierra los caminos son sinuosos o no hay caminos, hay que andar a pie para desplazarse y abundan parajes naturales, en la ciudad hay autos, carreteras y calles pavimentadas; mientras en la sierra es posible escuchar a los pájaros, en la ciudad hay un exceso de ruido; en la sierra se siembra, se come lo que se cosecha, principalmente maíz, frijol, calabaza, en la ciudad tenemos pan Bimbo, alimentos procesados y otros productos a la mano, en las tiendas. Ambas son formas de habitar, aunque los mundos sean distintos. Cuando un *wixárika* migra a la ciudad estos son algunos aspectos a los que debe adaptarse; sin embargo, también hay algunos otros choques, como por ejemplo, la lengua, la vestimenta, los modos de conocer y los conocimientos mismos, además de la discriminación y racismo que pueden detonarse a partir del encuentro con el otro diferente.

Aspectos como la lengua y la vestimenta se abordarán en el siguiente capítulo pues después del análisis, esas diferencias son resaltadas justamente como dispositivos por medio de los cuales ellas logran esos 'modos de re-existir'. Abordaremos aquí la diferencia en los conocimientos y las violencias, entre ellas la discriminación y el racismo, aunque en orden contrario.

En México, según cifras del INEGI en 2021²⁰³, las mujeres representamos el 52% de la población, es decir, somos 66.2 millones. En el mismo documento, se reporta que el delito de violencia familiar es el segundo más frecuente, solo después del robo. Además es notable que la violencia familiar tuvo un aumento del 5.3% entre 2019 y 2020, hecho atribuido al confinamiento por COVID-19, aunque cabe hacer mención que este delito muchas veces no es denunciado ante las autoridades, ni es reportado durante los censos que son realizados por el INEGI, por lo cual, la cifra podría ser mucho mayor. Además, las mujeres que viven en la sierra cuentan con menos apoyo (familiar, de las autoridades tradicionales, de las dependencias gubernamentales y de otras Instituciones) o encuentran más obstáculos para hacer una denuncia.

Es importante mencionar que según los reportes de algunas organizaciones y de los principales diarios del país, los feminicidios en México se han incrementado considerablemente año con año. En México, durante el primer mes de 2022 fueron asesinadas 292 niñas, adolescentes y mujeres, aunque tan solo 75 de esos casos se investigan como feminicidios²⁰⁴, lo cual deja claro que en el país no se han desarrollado mecanismos claros y contundentes para clasificar una muerte como feminicidio, esto también es posible notarlo en la búsqueda de estadísticas oficiales, ya que la información oficial no hace una discriminación entre homicidios y feminicidios y en los casos que se llega a hacer, los feminicidios son contabilizados muy por debajo de las cifras que otros organismos reportan. Además, como se apunta en la noticia revisada²⁰⁵, las desapariciones de mujeres

203 INEGI, “Estadísticas a Propósito Del Día Internacional de La Mujer,” Comunicado de prensa núm. 143/22, n.d., https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_Mujer22.pdf.

204 Carolina Gómez and Jessica Xantomila, “Feminicidios, Al Alza; Ya Suman Más En 2022 Que En Todo 2021: Conavim,” *La Jornada*, 2022, <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/04/23/politica/feminicidios-al-alza-ya-suman-mas-en-2022-que-en-todo-2021-conavim/>.

205 Se revisaron notas electrónicas de otros periódicos de circulación nacional; sin embargo, se eligió este por la fecha de publicación y porque las estadísticas hacen referencia a dependencias gubernamentales y otras organizaciones civiles.

están estrechamente vinculadas con delitos como el feminicidio o la Trata de mujeres con fines de explotación sexual. Existe también una carencia de parte del Estado mexicano para dar seguimiento a denuncias de violencia doméstica o por razones de género que derivan en desapariciones y muertes de muchas mujeres en México. Las comunidades originarias no están exentas de estos problemas, aun cuando quizás hay mucho menos reportes o denuncias. Estas cuestiones se exacerban cuando el crimen organizado se adentra en la sierra y toma control de los caminos o, por ejemplo, cuando los hombres consumen alcohol y/o otras sustancias. Las mujeres entrevistadas dan cuenta de estas problemáticas:

Yo creo que la forma más violenta, me voy a ir a lo más trascendental, a lo pequeño, pues ahorita lo que se está viendo un poco más ya hoy en día [...] lo que es los feminicidios con mujeres. Bueno, nosotros lo vivimos de forma muy cercana porque una sobrina hace cuatro o tres años, casi cuatro años, pues sufrió de esta muerte, de feminicidio [...] a sus escasos 14 años. ¡Imagínate! Fue como muy estremecedor para nosotros como familia, entonces es algo que duele mucho, en nosotros y en mí, porque pues es familia. Y cómo después me voy a... me transporto a otro lugar y me doy cuenta también de otro feminicidio así y otros casos más, y digo: -¡Ay! ¡Hijo de la mañana! Esto como que ya se está normalizando, como que ¿qué está pasando?, como que ¿qué pasó con los hombres? ¿Por qué estas formas de violencia? ¿Por qué tanta violencia hacia la mujer?- [...] creo que no nos merecemos esto, creo que no es justo que nos pase esto cuando pues son jovencitas, con ganas de estudiar, con ganas de salir adelante, sin ningún vicio, solamente porque alguien quiso quitarle la vida de esa manera [...], como que si tenemos un gran problema también ya grande en la comunidad, en las comunidades, llámese *Nayeris*, llámese *wixárikas* y para mí es muy triste. Y ver más, que las autoridades no hacen nada, que no reaccionan [...]. Porque te das cuenta que dicen que van y denuncian, las mujeres de forma cercana me han dicho: - Es que el Ministerio Público está a favor de mi agresor- o sea, ellas me dicen, mujeres indígenas me dicen -es que no me hace caso, es que es amigo de mi esposo, es que mi esposo dijo esto- Entonces el Ministerio Público no les hacía caso y es una impotencia terrible porque como que nuestra palabra no vale, no vale lo que nos pase, como que ¿qué está pasando en nuestra sociedad?, yo digo. Y bueno, yo hago lo que se puede, ¿verdad? Cambiaron al ministerio público, le dijimos lo que

estaba pasando, porque no era una, dos mujeres, eran varias las que decían eso, que no tenían la protección ni la defensa del ministerio público, entonces, pues ellos también hombres, pues se protegen entre ellos mismos, ¿ve'a?, como siempre [...]. Esas violencias pues son terribles, que están sufriendo las mujeres de las comunidades y esto tiene mucho que ver con el alcohol, con las drogas. Ahorita que ya está pasando, es terrible esa llegada de drogas, del cristal o no sé cómo se llama, entonces eso es lo que también yo veo que también es un factor muy feo que ha deteriorado también las comunidades, entonces los jóvenes o los señores, ya tomados o drogados pues ya no saben ni lo que hacen, ya no son ellos mismos y eso es lo que está pasando. Pues igual también el gobierno pues se hace de la vista gorda, no quiere hacer caso [...], y las únicas que sí sufrimos las consecuencias somos las mujeres, somos nosotros porque a nosotros nos están atacando, nosotras sufrimos, las señoras van y son golpeadas porque llegan los hijos, sus esposos borrachos y la familia es la única que sufre [...]. Y sin la ayuda del gobierno, sin ayuda de nadie pues es difícil pararla, pues nosotros haremos lo que podamos como mujeres organizadas, como mujeres que estamos en contra, como mujeres que estamos alzando la voz, preocupadas por eso, pues ya nos estamos organizando, ¿verdad? Pues a ver qué podemos hacer y dar voz a estas exigencias feas y sufrimientos que estamos viviendo las mujeres. ¡Terrible! No se diga la violencia psicológica que queda, la violencia pues, económica, porque no hay sustento, no hay economía, ni alimentos porque se va en eso, se va en las drogas, se va en el alcohol y la familia se queda sin ese sustento que se requiere. Es un problema muy grande y preocupante.²⁰⁶

Sí, yo creo que lo que nos da miedo es cuando hay amenazas, cuando te involucras en una asociación o defendiendo algo, siempre pues va a haber una persona que te va a amenazar y como las mujeres no somos fuertes, así, físicamente, yo creo que eso es lo que nos da miedo, ¿no? Porque hace como cinco años un grupo de mujeres me proponían que estaría bien que tuviéramos un curso de... un curso de defensa personal, querían un curso de defensa personal. Me preguntaban si yo en la ciudad había tomado un curso de esos y pues, pues no. Sí, sí pensé, pues sí lo hubiera tomado, como que yo, cuando iba a la escuela, pasaba en la calle ahí donde había cursos de eso y sí pregunté y cobraban muy caro y ya no, pues ya no entré, pero sí como que querían un curso de eso, como que eso es lo que les preocupa

206 Marina Carrillo (Tukarima), Entrevista, 2021.

tesis tesis tesis tesis tesis

también. [La amenaza] muchas veces [viene] de dentro de la comunidad, porque pues siempre... si das una... si estás defendiendo algo, pues siempre va a haber una persona que no va a estar de acuerdo. Sí, por ejemplo, esos tipos de violencia sexual, puede ser que a tu niña le pase algo o a ti misma, ¿no? Puede ser eso. Sí, ha habido [casos], sí ha habido, como caminan largos caminos a veces pues en la... pues sí hemos escuchado feminicidios o violencia sexual.²⁰⁷

[...] Yo siempre he dicho: -¡Ay, esos no son usos y costumbres!-, incluso hasta las mismas autoridades lo dicen. Por ejemplo, yo, antes trabajaba en la Comisión de Derechos Humanos y hacíamos investigaciones con las encargadas, por ejemplo del DIF, del Ayuntamiento y me daba coraje que mi municipio, el municipio de Mezquitic decía: -Sí, pues sí hay violencia y sí hay... pero nosotros no nos encargamos de resolver porque ellos tienen su propia forma de... - ¡Oye, pero pues tú eres autoridad! ¿No?, tienes la obligación de, ya legalmente. Y de esa forma se lavan las manos [...], pues nosotros para recomendar, pues teníamos que investigar y actualmente pues no, no se tiene nada, ¿no? En los municipios que poco a poco están sacando, por ejemplo, las recomendaciones que hace la Comisión y pues bueno, se le da seguimiento, pero es muy lento. Pero lo más cínico pues es esa idea que tienen y eso no es de que realmente quieran ayudar, al contrario, pues bueno, están como de: -pues allá que vean como lo resuelven-. Y yo digo -¡Ah!, pues por qué, por ejemplo, el índice de violencia en Mezquitic, por ejemplo en el dato de violencia que salió tanto a nivel nacional y aquí, a nivel Estado- Dicen: -¡Ah! Sí, sí, aparece en las estadísticas pero ¡ay! ¡Eso es en la sierra!- Y da coraje, da coraje que siendo de su competencia y que tienen la obligación de crear estrategias, de crear políticas públicas... o sea, simplemente no les interesa, ¿no? Y eso es poco, lo que aparece en las estadísticas es poco, imagínate lo que no se denuncia, si lo que se denuncia aun así estamos en un nivel muy alto de violencia hacia las mujeres. ¿Y lo que no se denuncia, qué?²⁰⁸

207 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

208 Dianna Montoya, Entrevista, 2021.

Como podemos darnos cuenta en estos testimonios, la violencia contra la mujer está presente en las comunidades *wixáritari* por diversas razones y bajo diferentes características, tal como sucede en otros lugares en México: feminicidios, violencia sexual, violencia en el hogar, violencia económica, violencia por razones de género y violencia psicológica. La discusión respecto a cómo resolver estos tipos de violencia no puede abordarse desde la mirada (nuevamente colonialista) de quienes habitamos las ciudades, sino desde un enfoque contextual, regional y pluricultural, con la participación de las mujeres que viven en la sierra y de las autoridades que, como una de las participantes menciona, tienen la responsabilidad y la obligación de crear estrategias y políticas públicas que protejan los derechos de las mujeres a vivir una vida libre de violencia, a desarrollar medios de subsistencia y a decidir en sus vidas. Por supuesto, las tradiciones, los usos y costumbres pueden ser al mismo tiempo un pretexto para no abordar la problemática y una posibilidad para construir un diálogo que involucre a quienes son afectadas por estas experiencias, a las autoridades tradicionales y a las instancias de gobierno correspondientes. Lo que está claro es que las mujeres *wixáritari* están reclamando cada vez más sus espacios y sus derechos.

A lo anteriormente planteado hay que agregar la violencia específica contra la mujer por razones de género y la violencia política, que queda evidenciada en la exclusión para la toma de cargos de decisión, o bien, los obstáculos que se imponen a las mujeres una vez que toman algún cargo. Para abordar este tema el testimonio de una de las participantes es de gran relevancia pues durante el encargo como Síndica municipal



Figura 9: Marina (Tukarima) durante la marcha del 8M. Fuente: Facebook.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

vivió diferentes actos de discriminación y violencia por parte del Cabildo municipal. Lo anterior derivó en una denuncia ante las autoridades competentes y hasta este momento, aunque se han librado distintas batallas jurídicas y se han obtenido sentencias a favor, incluso inhabilitando para ejercer cualquier cargo público al ex-alcalde municipal, las diligencias continúan aunque escalaron del ámbito electoral, al ámbito penal. Esta lucha ha sido ampliamente difundida y el tema en sí mismo es muy amplio, podría dedicarse una investigación para abordar este tipo de violencias que, además, no es exclusiva de la mujeres de los pueblos originarios, pero que en estos casos se ve influida por la interseccionalidad de las exclusiones en una lógica no sumatoria. Respecto a este caso particular, no se retomará todo el testimonio, pues es largo y queda inconcluso, ya que a lo largo de toda la entrevista (10 sesiones durante aproximadamente 3 meses) y hasta hace unos días continuamos platicando al respecto.

Yo sufrí, en ese momento, yo la verdad no lo veía, pero desde campaña sí fui violentada, o sea, ahorita ya haciendo así como memoria, [...] si vi esos recelos desde campaña, cuando me gritaron en la campaña. En la campaña me llegaron a gritar, me llegaron a cuestionar, a decirme, a reclamarme muchas cosas, y yo -¡Qué! [...] en primer lugar, pues nadie me debe de gritar y menos una persona que no conozco, que ni sé ni quién es, en segundo lugar por qué me grita y en tercer lugar por qué se mete con mi familia- Porque se metían hasta con mi esposo, me agredían diciéndome cosas de él y yo ¡híjole!, pues me quedé callada, me mantuve, dije: -Bueno, pues ya estamos a finales de campaña, yo no puedo hacer nada- O sea, si quería aventar todo, pero dije: -pues bueno, pues le sigo, ya gasté dinero, ya me requemé, ya estoy a finales, ya vamos a clausurar la campaña, pues adelante, ¿ve'a?-. Yo con mi mente positiva y pues sí, sí tuve, yo vi que sí tuve [...] mucho seguimiento de las personas, [...] si vi el respaldo hacia mi [...]. Yo creo que sí vieron eso. Posteriormente en la administración, ya en la función, sí se fue incrementando, sí te lo voy a decir, se fue incrementando, pero yo también lo normalice, como toda violencia, lo normalice, y dije: - Bueno, tal vez esto sea así, tal vez estoy viviendo un panorama distinto y esto sea así, pues vamos a aguantar un rato, ¿ve'a? Vamos a ver qué se acomoda-. Yo pensando siempre

proactivamente; sin embargo, no fue cambiando, al contrario, fue incrementando, incrementando, entonces ya yo me puse en mi papel [...]. -Bueno, pues a lo que vine, yo vine a cuidar, vine a respaldar, vine a vigilar, vine a proteger los bienes del municipio, a cuidar, a observar, a exigir, a cuestionar, a eso vine- [...] Mi función era cuidar, ser vigilante, ser protectora, ser observadora, ser pues esa abogada, pues, del Ayuntamiento.

Y bueno, ya en mi papel, le exigí cuentas, le exigí: - ¿Esto por qué? Esto no me parece. ¿Dónde está la transparencia? Necesito revisar esto, necesito revisar aquello, ¿por qué esto no tiene mi firma?, ¿por qué amplían los contratos de dinero y de tiempo sin mi firma?- Todo eso ya cuestionaba yo, que realmente esa era mi función, mi papel, ¿verdad? Exigía ya, porque revisaba la ley, [...] lo hacía hasta por escrito, lo hacía verbalmente, lo hacía de mil maneras y no se me hacía caso, pero era ya por está obstaculización que se me estaba generando, esta violencia [...]. Empecé a estudiar lo que es la violencia política en razón de género, [...] se me hacía muy complicado, muy difícil cuadrarlo, ¿verdad? Porque en las instituciones no sabían y yo estaba estudiando y pues nadie me daba razón y era un calvario terrible. ¿Entonces qué hago? Bueno, continúo, ni modo, continúo. Y así seguí hasta que ya se subieron... otra vez siguió incrementando la violencia, la obstaculización [...] Y yo decía: - Bueno, pues ya a mí no se me hace bien que la tesorera me grite, que la tesorera me niegue, que el presidente me grite en cabildo, que el presidente me diga que mi trabajo no está bien, que yo no lo hice bien [...] - Trataba de quedarme mal ante los compañeros en Cabildo y yo me sentía mal también [...], finalmente pues logro su objetivo, yo creo que convencer a todo el cabildo para destituirme de mi firma, de mi firma que me da el poder legal para legalizar todo trámite, todo acto, contrato de obras [...]. Me pasó esto porque a algunos cuantos, pues no les convino, no les convino ya que estuviera aquí y yo, como les decía en Cabildo también, porque yo ya finalmente levantaba la voz también ahí [...]. Yo tratando de cuidar pues el municipio, el presupuesto, finalmente, que es lo que me correspondía. Y bueno, se pusieron yo creo que de acuerdo todos para quitarme mi firma de síndico municipal, y bueno, hicieron lo que pudieron, pusieron a otro regidor que traía mi firma ya, [...] a parte de eso pues me coaccionaron, me dijeron, me presionaron, ahí me tuvieron como dos horas en Cabildo. Entonces una regidora me dijo, -Bueno, si a usted no le gustaba la política, pues para que le entró, ¿verdad?, si usted no iba a estar de acuerdo con todas nosotras aquí, con nosotros, con la mayoría, pues para que le entraba a la política, así es la política- ¡Híjole!, una mujer que tiene mucha experiencia ya, que lleva como 15, 14 años en la política, y yo [...] solamente me mantuve callada y [...] me dejó muy, muy reflexiva pues, en cuanto a esto que tenemos muy arraigado, pues el

micromachismo que tenemos una... desde nosotras, desde las mujeres, ¿verdad? Porque nos han inculcado eso [...]. Pues no lo vi bien, denuncié, acudí a las instancias electorales correspondientes y ya, a más de diez meses, ahorita pues ellos siguen renuentes, salió una sentencia el 12 de febrero y no la acataron, no hubo disculpas públicas, no hubo otorgamiento de perdón, o de... también que se les iban a inscribir en un listado de violentadores, tampoco se llevó a cabo, porque ellos impugnaron, yo también impugné porque no me gustó el tiempo que les dieron de sanción y posteriormente pues ya no me dejaron definitivamente entrar a mi función.

En mayo pedí, como te dije, mi regreso, mi reintegración. No, no quisieron permitirme dejar entrar, según por órdenes del presidente, pero pues ahí los que mandan se supone que son Cabildo, que deben de ser mayoría, pero este señor pues siempre como que domina, o coacciona, o intimida ahí a todos y pues le hacen caso [...] finalmente recaen otra vez y lo vuelven a hacer. Y salió que se me tenía que reincorporar dentro de 48 horas, esas 48 horas se cumplió el viernes pasado y no, no, no pasó nada, no me llamaron, ni nada, entonces, pues también están, ahora si que no están acatando las órdenes de las autoridades, de los jueces, también. Yo lo que pido, pues en este momento, pues también que se sancione, ¿verdad?, pero que se sancione realmente, pues cómo vamos a ser omisos ante esas actitudes, ¿verdad? Creo que ya no es tiempo, creo que las mujeres tenemos que exigir ese respeto desde la función pública, porque pues eso no se me dió de gratis tampoco, como le dije: -me lo gané-, le dije -la gente confió en mí, me puso, entonces yo solamente estoy pues peleando un derecho que me corresponde, finalmente-.²⁰⁹

En el extracto anterior es posible observar no únicamente violencias ejercidas por hombres, sino violencias ejercidas también por las propias mujeres siguiendo un discurso que naturaliza relaciones de poder ejercidas en la práctica política, manifestando un síntoma del propio sistema patriarcal y capitalista, como si no hubiera otras posibilidades de hacer política, como si no hubiera otras formas de actuar, otros mundos posibles. Ángeles Eraña, en su texto “De Ramona a Marichuy. Una travesía a la domesticación de lo político”, encuentra en las formas

²⁰⁹ Marina Carrillo (Tukarima), Entrevista, 2021.

de narrarse (de las mujeres zapatistas), este movimiento hacia la domesticación de lo político.

Hacía falta alzar la voz femenina para con su grito aniquilar los rostros de la opresión que aparecen más frecuentemente en el espacio doméstico, para acallar los golpes que los hombres daban a las mujeres en la casa; para ultimar el maltrato y el silencio que les era impuesto. Las mujeres zapatistas tuvieron que enfrentar la masculinización de la vida pública y la administración [...]. Ellos, los hombres con quienes comparten vida, forman parte de un mundo en el que las relaciones de dominio son lo natural. Ellas los desafiaron y se arrojaron a sí mismas. Ellas enfrentaron (y enfrentan aún) a este sistema, el capitalista, que “les hace creer y pensar a los hombres que las mujeres somos menos y no servimos”. [...] El trabajo cotidiano, pequeño y lento pero incesante e incisivo, se ha convertido en un referente para las luchas feministas de México y el mundo. Ese trabajo las ha sacado de sus comunidades, las ha convertido en seres públicos, pero no las ha llevado a abandonar el camino de lo común. [...] Esto último, la idea de lo político como algo primariamente humano –y en este sentido ético–, como algo que dignifica a las personas y les permite ser lo que quieren ser es de lo que habla Segato cuando hace referencia a la domesticación de la política. Esto es lo que yo sostengo: que las mujeres zapatistas y otras mujeres que han crecido en comunidades originarias han iniciado en sus lugares y nos han invitado a hacer nuestro, a hacer propio, todo el quehacer de la política [...] han redomesticado la política.²¹⁰

Estas luchas son compartidas por las mujeres *wixáritari* que participaron en esta investigación. Ellas, desde distintas trincheras y de muy variadas formas: desde el ámbito escolar, desde las relaciones de pareja y lo doméstico, también en sus comunidades, lugares en los cuales ellas han levantado la voz y, por supuesto, participando en el ámbito público, son ejemplo de esta ‘redomesticación de la política’, ellas trabajan incansablemente, aunque sean pasos pequeños y lentos, hacia la construcción de otros mundos para las mujeres de sus comunidades.

210 Ángeles Eraña, “De Ramona a Marichuy. Una Travesía a La Domesticación de Lo Político,” *Devenires* 39, no. XX (2019): 81–83.



Figura 10: Hawiema en la rehabilitación del vivero del Bachillerato Intercultural. Fuente: Liliana Riva Palacio, Facebook.



Figura 11: Dianna Montoya durante la Campaña electoral. Fuente: Facebook.

Por último, violencias simbólicas como la discriminación y el racismo son experimentadas por las mujeres de las comunidades originarias y afrodescendientes, sobre todo cuando migran a las ciudades. Por supuesto, este tipo de violencias también la padecen los hombres, sin embargo esta investigación está centrada en las experiencias de las mujeres: cómo ellas las vivieron o las viven, qué reflexiones detonan estas vivencias en ellas, cómo resisten ante este tipo de violencias.

¿Indígena? Sí, yo desde que estaba chiquita lo escuché aquí porque había una, pues era una escuela, creo que se llamaba INEA y ahí se mencionaba mucho, se mencionaba mucho esa parte y entonces ahí me di cuenta que, que pues se referían a nosotros, y a los otros que también hablaban su lengua materna y pues nomás así me... sí, se me venía en la mente, cuando escuchaba esa palabra, pues los trajes de otras culturas, lo que hablaban ahí, la lengua, su lengua materna y pues así, nomás me fui con esa mentalidad a la ciudad, pero allá, al llegar, al llegar allá a la ciudad, una vez, pues íbamos caminando en la calle y nos gritaron, ¡ah!, porque también llegando, en la ciudad empezamos a ver que veían mucho en la tele el...

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

pues ese, el de India María y pues ahí según hacía cosas graciosas, pero como que a la vez, pues sí, se burlaban de ella. Como que era un... algo que daba a entender que, pues, era tonta, ¿no? Hacía cosas así muy, pues sí, era muy tonta y pues ya de ahí le agregué ese concepto y una vez en la calle nos gritaron también eso, como traíamos nuestras faldas, pues ahí nos gritaron que éramos India María y como que ahí ya, pues me quedó algo no muy... pues no, no me sonaba algo bonito. Y después, en la UPN teníamos unas antologías, una recopilación de historias de México y ahí estuve leyendo y sí, me quedé traumada con una lectura, no sé qué autor, no me acuerdo, pero decía que el indígena o los indígenas eran... ser un indígena era un... algo que... como una piedra que estorbaba al país porque pues gracias a ellos no, no podía avanzar México en cuanto a que por eso México estaba como... solo en vías de desarrollo, que porque los indígenas no, no dejaban avanzar, eran como unas piedras en un costal y no lo dejaban avanzar y pues ahí decía muchas cosas, que porque no contribuimos mucho en el capitalismo, que no aportamos, no sé. Y sí, como que me quedé traumada también con eso. Pues una parte me dio coraje porque pues sí, si están pensando que nosotros no explotamos los recursos naturales y no aportamos a los impuestos al gobierno porque nosotros... pues es para cuidar los recursos naturales, para cuidar lo que existe en nuestro mundo. No pensamos en obtener y obtener dinero nosotros, el concepto de nosotros es así, que no... vivir, vivimos aquí solo un tiempo, pero pues hay que tratar de vivir lo más sostenible que sea. Y pues sí, una parte me dio coraje pero ya no, no me dio vergüenza, ni nada, solamente pues sí me dio coraje, porque lo que nos han contado los abuelos, pues sí sufrieron mucho en la conquista y pues sí, todo se me vino en la mente.²¹¹

Sí, cuando fui a... cuando salí de mi comunidad sí viví esas discriminaciones en la ciudad por mi forma de vestir, mi forma de hablar sobre todo, porque pues no, te decía que no dominaba muy bien el castellano... y todavía [risas], entonces la gente se fijaba mucho porque a veces me ponía mi... cuando me veían que me ponía mi traje, por ejemplo, de *wixárika* y mi forma de hablar que no era perfecta [risas] y entonces me señalaban como indígena, pues, como indígena, como una 'huichola', como algo despectivo, esa parte sí me frustraba tal vez un poquito, pero aprendí, pues aprendí a que yo estaba en un contexto diferente, de que pues

211 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

eran personas diferentes y me ubicaba, ¿verdad? Entonces no hice mucho caso y cuando regresaba a mi comunidad, pues no, no percibí que me discriminaban.²¹²

Sí, yo creo que... bueno, sí lo sentimos [mis compañeros y yo], bueno, en lo personal también porque estando en la ciudad yo siempre lo comparaba de que pues te sientes solo, ¿no?, o sea, hay mucha gente pero cada quien está en su tema, ¿no? Tú vas y... porque la costumbre que tenemos, incluso hasta en los pueblos como Mezquitic, que te mencionaba, el municipio, pues es la costumbre de que, bueno, creo que todo mundo nos conocemos o al menos, si no nos conocemos, pues sabemos de qué familia eres, con que te pregunte -¿cuál es tu papá?-, ya la gente te ubica y siempre saludamos, que -buenas tardes-, que -buenos días-, pero pues allá, si le dices eso a alguien, si viene en la calle, pues nadie te responde, como si estuvieras solo y las personas pues siempre me decían: -¡Ay! ¡Qué bonito atuendo!-, porque nosotros andábamos así, ¿no?, con nuestra vestimenta y demás, -¿A dónde venden artesanías?-, o sea, eran las preguntas típicas, ¿no?, o - ¿Dónde van a ser su evento? ¿Dónde venden artesanías?, o sea, todo lo folclorizaban, de que tienen como esa idea de que las personas indígenas en general, pues nada más se dedican a eso y ahí era donde - No, pues no, yo soy estudiante-, mínimo [preguntas], ¿no? Pero no, nunca te preguntan qué estudias, ni nada, sino que... Y a partir de ahí creo que también es una forma de discriminación, ¿no?, porque tienen solamente esa idea, de que la gente indígena pues se dedica a la artesanía, a la danza y demás, a la venta de artesanías y demás.²¹³

En estas vivencias hay varias experiencias acerca de la mirada ajena, que proviene de afuera y que se refleja como 'identidad propia', es decir, que puede ser apropiada. En la mayoría de los casos es una etiqueta impuesta por otras y otros. Primero podemos notar una experiencia del 'sí mismo' a partir de la mirada que pone énfasis en la diversidad cultural: se refieren a nosotros, nosotros somos indígenas, es decir, quienes tienen sus propias tradiciones, una lengua materna

212 Marina Carrillo (Tukarima), Entrevista, 2021.

213 Dianna Montoya, Entrevista, 2021.

propia y diferente, quienes portan diversos trajes de sus culturas; sin embargo, ese reflejo que fue captado viviendo en la sierra, al llegar a la ciudad se transforma en una etiqueta racializada que discrimina y subyuga, ya sea de forma despectiva o infantilizando a las otras y los otros diferentes: inferiores, tontos, estorbo, que no contribuyen, no permiten el progreso, los 'huicholitos', eres 'huichola'. En los extractos se puede notar también una experiencia acerca del prejuicio de 'lo indígena' folclorizado, ligado a la venta de artesanías, al baile, a los 'eventos', sin un conocimiento más profundo de lo que cada cultura representa, de las diferencias culturales, del valor de cada una de las personas que integran esas culturas, así como también una ceguera respecto a sus derechos y sus capacidades: no se espera que ellas y ellos puedan estudiar en las universidades, puedan tomar cargos públicos y sin embargo lo han hecho, incluso con todos los obstáculos que se les imponen.

Resulta indispensable analizar también de dónde provienen esos discursos: una Institución que se dedica a la alfabetización, la televisión, un libro que se encuentra en la universidad, personas en la calle o el transporte público y es alarmante percatarse que algunos de los mensajes más violentos y prejuiciosos provienen de un libro y de la televisión, ambos instrumentos capaces de penetrar e influir en un gran porcentaje de la población, de ahí la importancia de tener en cuenta la 'ecología de las prácticas', tanto epistemológicamente, como en la práctica académica. Quizás estos textos responden a otra época y evaluarlos ahora, bajo la luz de las actuales perspectivas teóricas, resulta anacrónico; sin embargo, afirmaciones de esta magnitud causan daños concretos en personas y comunidades y es necesario hacer una crítica a estas prácticas, es una pena no contar con mayor información del texto mencionado, con el fin de hacer una consulta y revisar los argumentos.

La siguiente vivencia narrada por Yásnaya Aguilar respecto al encuentro con el 'ser indígena', atribuido desde el exterior y su relación con la identidad, nos

clarifica el choque y nos deja claro que, para quienes no tienen contacto con la población mestiza, esa etiqueta de 'indígena' no formará parte del concepto de sí misma, como le sucede a su abuela, quien afirma que ella es *mixe*, no indígena.

Dos experiencias moldearon especialmente varias de mis ideas actuales sobre la identidad. Una de ellas tiene que ver con el proceso mediante el cual me di cuenta de que yo, además de ser *mixe*, era indígena. Crecí en una comunidad rodeada de otros pueblos *mixes* y zapotecos; durante la infancia pasé la mayor parte del tiempo hablando en una lengua en la que no existía el equivalente de la palabra "indígena". El *mixe* divide el mundo entre *ayuujk já'äy* (*mixes*) y *akäts* (no *mixes*), no importa si naciste en la Ciudad de México o eres zapoteco del Valle de Oaxaca, en *mixe* te llamarán y serás *akäts*. La conciencia de ser indígena me nació cuando llegué a la ciudad, aprendí que lo era y me percaté de sus implicaciones. La primera vez que le conté a mi abuela (monolingüe en *mixe*) sobre el hecho de que ella, al igual que yo, era indígena, lo negó. Ella es *mixe*, no indígena. Fue muy enfática en eso. Me di cuenta entonces de que ser indígena no había sido un rasgo de mi identidad durante mucho tiempo y que no sería nunca parte de la identidad de mi abuela.²¹⁴

Este rasgo identitario impuesto, como explica Yásnaya, no es tampoco inocente, es un marcaje de diferencia que implica relaciones de poder, que está cargado con significados y prejuicios. Este rasgo: 'ser indígena' contrasta con el discurso creado a partir del nacimiento del Estado-nación mexicano, está fuera de la norma, es lo diferente, lo que queda excluido de la 'identidad mexicana' que, además, según el discurso es 'una sola' identidad, lo anterior se refuerza mediante rituales y símbolos: la bandera, el himno, el escudo, las fiestas patrias, la historia nacional oficial, los héroes nacionales, el equipo de fútbol, etc., ante este discurso, los llamados 'pueblos indígenas' solo son aceptados como reminiscencia del pasado glorioso. Las culturas vivas y sus diferencias complican el discurso unitario de la nación mexicana y como mencionaba una de las participantes en su

214 Yásnaya E. Aguilar (2017), Op. Cit., pp. 19-20.

experiencia, hay quienes todavía afirman que son un lastre para el desarrollo del país.

Respecto al concepto 'indígena', algunos otros autores reflexionan también acerca de lo arbitraria que puede llegar a ser esta categoría, puesto que está dada por un grupo externo y no es un nombre que sea auto-asignado por cada una de estas comunidades para sus integrantes, esto es porque el significado de ese nominativo, usualmente negativo y cargado de prejuicios o de un imaginario respecto al 'deber ser', es conocido por ellas y ellos únicamente a partir de la experiencia con la alteridad, en este caso, con los miembros de la cultura dominante: los mestizos. Este es el caso narrado por Yásnaya Aguilar. Manzanares en su tesis cita a Bartolomé (2006) para referirse justamente a esta 'identidad atribuida':

As Bartolomé's definition of indigenous suggests, to be indigenous is not just to belong to a group, but also to be placed and defined as such by others external to the group; to be indigenous is an attributed identity.²¹⁵

Además, el término 'indígena' homogeneiza a comunidades y culturas que son muy diferentes, llegando a igualar culturas tan distintas como la *wixárika* y la *tzotzil*, por poner un ejemplo que resulte clarificador, cuando quizás lo que tienen en común es que sus ancestros eran los moradores originarios de las tierras que habitan, las exclusiones, violencias y despojos de las que han sido víctimas y que cada una de estas culturas tiene su propia lengua, su propia cosmovisión, sus propias costumbres y tradiciones, sus propias vestimentas y, por supuesto, sus propios conocimientos. En ciertos casos, normalmente con fines políticos, para protestar o demandar derechos, los diferentes pueblos originarios han aprovechado la homogeneización del concepto 'indígena', es entonces cuando el

215 Manzanares (2009), Op. Cit., pp. 32-33.

nominativo adquiere un significado diferente, porque como afirma Ángeles Eraña, citando a Judith Butler: “el discurso produce los efectos que nombra a través de una práctica reiterativa y referencial”²¹⁶, aquí la importancia de insistir en lo que ya antes Yásnaya Aguilar Gil ha mencionado y diversas investigadoras e investigadores reflexionan. Al respecto, Yásnaya Aguilar menciona:

Soy indígena en la medida en que pertenezco a una nación encapsulada dentro de un Estado que ha combatido, y combate aún, la existencia misma de mi pueblo y de mi lengua, que niega la historia de mi pueblo en las aulas, que ha intentado silenciar los rasgos contrastantes de mi experiencia como *mixe* mediante un proyecto de amestizamiento que intenta convertirme en mexicana.²¹⁷

En otro artículo donde aborda también el tema de la identidad reafirma:

La categoría indígena, racializada y homogeneizada se constituye como un rasgo cultural e identitario cuando se trata en realidad de una categoría política. [...] No basta con dejar de llamarnos indígenas para que la racialización, exotización y opresión que implica tal categoría dejen de existir.

Esto es porque esa categoría, como se mencionó antes, no es una clasificación inocente, hay relaciones de poder inmersas en ella y solamente siendo conscientes de esas relaciones de poder y de la exclusión que llevamos a cabo cuando etiquetamos a la otra y al otro, nuestra relación con la alteridad se tornará ética y políticamente incluyente y justa. Durante el transcurso de esta investigación salieron a la luz diversas noticias acerca del etnocidio del cual fueron víctimas niñas y niños en Canadá, estas noticias mostraron también testimonios de mujeres y hombres adultos que fueron alejados de sus familias, de sus comunidades y despojados de sus lenguas, de sus culturas. En las conversaciones que tuvimos

216 Judith Butler (2002), citada en Eraña (2019), op. Cit., p. 69.

217 Yásnaya E. Aguilar (2017), Op. Cit., pp. 22.

las participantes, surgieron dos testimonios que reflejan rasgos de etnocidio en las políticas públicas y en las acciones de órdenes religiosas que se relacionan con las comunidades *wixáritari*.

Cuando uno se viene a la ciudad se enfrenta a muchas cosas, situaciones que desde de manera psicológica te afectan, porque te discriminan, porque te hacen sentir menos, te hacen sentir que pues no tienes muchas capacidades y entonces tú te pones a reflexionar -¡Hijo de la mañana! ¿Entonces qué? ¿Entonces me voy a hacer como ellos?- Como que tienes muchos cuestionamientos en esa parte. Esa es una situación que puede afectar a lo mejor a una persona que es más... que puede ser más vulnerable, ¿ve'a? Que en ese momento decida ya no hablar la lengua, ya no usar la ropa, rechazar muchas cosas y lo han vivido los compañeros, lo han sentido así, como te digo. Por ejemplo, un tío que ya tiene ahorita 80 años, yo creo que fue uno de los primeros estudiantes, él nos cuenta como le quemaron su traje tradicional, para poder entrar a una escuela. A él le dijeron: -este lo vamos a quemar y te vas a poner este- ¡Imagínate! es algo impactante para uno [...] y él, por ejemplo, ya no quiere hablar la lengua indígena, ¡para nada!, hasta la fecha, o sea, se rehúsa, del impacto que recibió, o sea, son todas esas dolencias. [...] Sí, muy feo, o sea, son muchas que traemos nosotros, el sentir [se quiebra la voz]. Y a pesar de eso, pues tienes que seguir caminando, ¿ve'a?, tienes que seguir caminando, seguir como preparándote. Entonces yo dije -Bueno, yo no voy a permitir que me pase esto. Yo voy a... en cuanto pueda, voy a hacer acciones que me ayuden a fortalecer mi identidad-. Por eso es que también hice, por ejemplo, coadyuvé para que se hiciera el libro *Taniuki* y otros materiales que refuerzan la lengua y me gusta. Es algo, creo que es un compromiso con el pueblo que tenemos que hacer todos los jóvenes o todos los... quienes podemos aportar.

A mí me me llevo una... alguien que ya conocía allá, me fui con ella y me llevó a un internado de monjas y como ya entré con ellas, pues forzosamente tenía que ir a misa, tenía que rezar diario, ahí me enseñaron, ellas me enseñaron todos los quehaceres de la casa, a cocinar, a lavar y ya de ahí me consiguieron un trabajo doméstico y pues sí, me sentía apoyada, pero aparte como que pues sí, fue una conquista espiritual también, pero pues lo bueno que no me convertí en monja y cuando regrese aquí en mi comunidad, pues seguí con lo mismo, aquí con

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

las ceremonias, ni siquiera extrañé las misas, ni nada. Sí, como que lo mío, lo nuestro, aquí, las ceremonias es más fuerte que eso, como que no... es lo que valoro más.

Pero ya por lo mismo casi no platicaba de mí [risas], como también ahí ya me habían traumatado un poco. Ahí las monjas, de que pues se burlaban cuando yo vivía ahí con ellas, se burlaban de las culturas indígenas, de que veneraban a varios dioses, a varias deidades y sí me tocó ver a unas monjas que se burlaban de eso, ¿no? -¿Cómo puede haber tantos Dios en el mundo? ¡Están locos! Solamente hay un Dios, solamente hay uno que tenemos que adorar-. Y por eso ya como que ahí me traumaron y yo no quería platicar nada de mis creencias [risas].

El proyecto que originó al Estado-nación mexicano, requirió hacer también una homogeneización en la cual las culturas de los pueblos originarios no encajaban: una única lengua, el castellano; una única religión, la católica; una única forma de vestir, la occidental, etc. Por supuesto, actualmente México se reconoce como una Nación pluricultural, la libertad de credo es también protegida por la Constitución, de esta forma han llegado también otras religiones a la sierra, como es el caso de los evangelistas. Sin embargo, estas prácticas mediante las cuales en nombre de la religión o de la nación, se comenten violaciones a los derechos fundamentales de los seres humanos deben ser expuestas y denunciadas.

Creo... yo digo que lo que nos hace fuertes a nosotros es lo que decimos, ¿no?, el tema de ser mujer, pues es que prácticamente vivimos como... tenemos que hacer doble, bueno, al menos en nuestra conciencia de quienes pertenecemos a pueblos indígenas, ¿no? Siempre nuestra mentalidad es esa, ¿no?, a donde quiera que voy tengo que hacer doble esfuerzo, si yo voy a estudiar voy a hacer doble esfuerzo a comparación de quienes están ahí, por el hecho de ser indígena, pero también otro doble esfuerzo, o otro esfuerzo más porque soy mujer, ¿no? Y has de cuenta que tú ya tienes esa mentalidad. [...] Pues tienes que hacer doble esfuerzo y ser resiliente. Y creo que hemos aprendido a ser resilientes porque pertenecemos a estas comunidades, pero también por el hecho de ser mujer. Y a partir de ahí, creo que, al menos en nuestra mentalidad, es que a donde quiera que estemos, tenemos que hacer doble o triple esfuerzo, trabajo o lo que implique para lograr nuestros objetivos, nuestras metas y

demás. A partir de ahí pues tú te acostumbras a que a cualquier lugar que vayas, pues tienes que hacer doble trabajo, triple esfuerzo o lo que sea. Y pues estás en todo. A veces si te sientes como que estás en todo y a la vez en nada, eh... justamente ahí entra el tema... a veces pues ni siquiera estás bien tú misma porque la salud mental y demás, de estar en todo, pero al final de cuentas tú dices: -pues soy la batuta, al menos de mis niños, de mi familia y si estoy aquí es por algo-. Pero sí, es complicado llevar a cabo todo eso, pero sí necesitas también todas esas redes [de apoyo], ¿no?²¹⁸

Las diferentes formas de racismo, exclusión y las violencias que ya han sido descritas, son una problemática recurrente para los miembros de las comunidades originarias y específicamente para las mujeres que migran a las ciudades, ya sea para estudiar, para buscar un trabajo, por enfermedad o por expulsión (por ejemplo, por expoliación de sus tierras, a causa del crimen organizado o por desastres naturales), como se narra en el texto anterior, ellas tienen la experiencia de tener que poner mucho más esfuerzo, más trabajo que el resto de las personas en la ciudad, simplemente por el hecho de ser indígenas y enfrentan aún más complicaciones y obstáculos en caso de ser mujeres, dando muestra de la interseccionalidad de las exclusiones.

Como se mencionó antes, la migración confronta a mujeres y hombres que viven en distintos lugares, que tienen otras tradiciones y otra cultura. Uno de los aspectos que es relevante poner sobre la mesa es el choque entre distintos conocimientos y distintos modos de conocer.

¡Híjole! Era muy difícil porque te digo, sufríamos mucha discriminación, aparte pues nosotros no traíamos el hábito, por ejemplo de... pues de muchas cosas que aquí había, otros conocimientos previos no traíamos, pues en la ciudad ya era como más avanzado, era diferente. Yo veía como los compañeros si sabían, se expresaban, y decían, y hacían, y uno, ¡Ay, no! Bien verde, no podía como entablar mucho con ellos, te digo, era mucha

218 Dianna Montoya, Entrevista, 2021.

desesperación para mí, pero tenía mucha paciencia, eso es lo que me ayudó. Pues los conocimientos de la sierra, de una niña, pues es diferente, son cosas muy diferentes y pues allá te enseñan con lo que tienen, con lo que pueden y como pueden [risas] y acá en la ciudad te enfrentas a eso y es difícil pues competir con los conocimientos de la ciudad, a los de la Sierra. Es muy diferente, son muy, pero muy de calidad tal vez muy baja para la ciudad. ²¹⁹

Pues ese es otro problema que tengo, de hecho yo lo platicaba con un *Mara'akame* aquí, que pues... porque pues tuve que esforzarme para que más o menos me entendiera, usar el vocabulario que ellos usan para hacer una ceremonia ahí en la escuela. Tuve que acudir a un *mara'akame*, para, pues para que nos ayudara y le dije que... pues que me disculpara si de repente me escuchaba así, si de repente metía palabras en español porque es mi problema. Yo aquí, cuando... hasta la adolescencia pues todo iba bien, asistí a todas las ceremonias, como que ya iba agarrando... pues aquí también tiene su chiste, ¿no? La preparación espiritual y todo eso, pero ya cuando me fui a la ciudad, a los 14 años, como que eso se cortó y allá, tenerme que... también estudiar, meterme al catecismo, estudiar otra cultura. Pues me obligaron, hice mis ceremonias también allá, mi bautizo, confirmación, comunión y todo eso, y pues ya. Sí, como que... pero siempre no olvidé mi cultura, pero sí, sí supe todo lo que hacen allá también y al regresar sí me sentí muy... distante, sí sentí que desconocía muchas cosas. Ya otras señoras, a mi edad, como que ya iban avanzado en eso, en su cultura, aquí en la ceremonia, en conocimientos y yo me sentí casi, casi como extranjera, ¿no?, que no conocía tanto y aunque sí, luego, luego empecé a involucrarme, pero no es lo mismo, si no tienes un cargo, no aprendes igual, aprendes mucho hasta que tienes un cargo y lo prácticas y no me dieron pronto un cargo. Entonces sí, ya ahorita el problema que tengo es que no puedo hablar así, en *wixa*²²⁰, no, no tengo vocabulario amplio, así, se me dificulta hablar puro *wixa*, así en público. Y también en español ando igual, no, no, no tengo... así, hablar en público así en español y con un vocabulario académico o así, no, también tengo un problema [risa]. Entonces no, ahora pues ya... como que me quedé, me quedé en el intermedio, o sea, no dominó tanto

219 Marina Carrillo (Tukarima), Entrevista, 2021.

220 *Wixa* es un nombre de confianza con el que ellas y ellos se nombran, corresponde a una reducción de *Wixárika*. Cuando las conversaciones transcurren con mayor familiaridad o intimidad entre ellas y ellos utilizan esta palabra o su plural, *wixas*.

mi cultura y tampoco del español, sí desconozco todavía muchas cosas de mi cultura porque pues me fui mucho tiempo en la ciudad y porque ahí... no sé. Sí, ese es mi problema.²²¹

Pues llegamos, como te dije, pues ya había compañeros, que ya habían estado un mes en curso propedéutico. Entonces, pues ya, nos agarramos de con ellos y ellos nos facilitaron muchas cosas, incluso cuando llegamos ahí a la casa donde teníamos que vivir, pues ya tenían previamente... pues ya se habían hecho los reglamentos que ellos mismos los compañeros participaron, bueno, quienes entramos en el segundo periodo pues ya no nos tocó, ¿no? Llegamos y ya había desde reglamentos, de cómo teníamos que estar y demás, y pues bueno, ellos nos apoyaron mucho también, desde pues movernos, cómo movernos en una ciudad y creo que el curso propedéutico en la segunda etapa, por ejemplo, tomamos esas clases, ¿no?, desde las más sencillas, desde por ejemplo, ortografía, el tema de cómo moverte en la ciudad, de artes urbanas. Todo eso, todo lo que implica pues estar en la ciudad y entonces así, por ejemplo, las tareas así como sencillas que ahorita dices, o sea, ¿por qué haces eso?, pero que te sirven mucho, ¿no?, desde ¿qué significa eso?, por ejemplo, una persona vive en la comunidad pues no sabe qué significa esa señal, desde todo eso nos enseñaron esas clases y de cómo movernos, pues, en una ciudad. Y eso como que nos facilitó mucho y creo que esa estrategia que se manejó, al menos desde esa, de cómo lo veía el director, en este caso, pues fue muy fácil, ¿no?, para nosotros porque tomamos esas clases como de movilidad en una ciudad y a partir de ahí, pues bueno, ya nos ponían como a investigar o nos mandaban, ¿no?, a la calle a recorrer, por ejemplo, desde cómo parar una... que son cosas tan sencillas, pero que la verdad te ayudan mucho y que si alguien viene de una comunidad, pues al menos si tomas una clase, pues ya sabes, ¿no?, que una ruta, que cómo te tienes que devolver en caso de que te pierdas, o sea, ¡todo!, desde un semáforo, ¿no?.²²²

Hay distintas experiencias de migración, cada persona que migra tiene una vivencia personal y diferente de ese contacto con los otros y con aquello

221 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

222 Dianna Montoya, Entrevista, 2021.

desconocido. Las tres experiencias nos muestran tres encuentros o choques pero también las tres participantes expresan que los conocimientos de una persona que vive en la sierra y una persona que vive en la ciudad son diferentes. En el primer caso, destaca la diferencia entre la enseñanza en la comunidad, que está limitada por los recursos y conocimientos con los que cuentan las maestras y maestros y la enseñanza en la ciudad, así como las limitaciones del lenguaje, ya que no poder hablar bien castellano provocaba que no se comprendieran todas las clases y que no se pudiera expresar como ella hubiera querido.

En el segundo caso se hace referencia tanto al rompimiento, como al choque, en ambos casos el énfasis está puesto en la lengua y la formación espiritual, la distancia y el contacto con otra cultura, otra lengua, aunado a la obligación de aprender la doctrina católica e iniciarse en su ritualidad, lo cual provoca una ruptura en la práctica de la propia lengua y de la propia cultura, aún así, hay un retorno que se hace primero, de forma territorial y corporal, cuando ella decide volver a la sierra, pero también hay un retorno epistemológico y espiritual para situarse nuevamente en los conocimientos de la propia cultura. Estos movimientos provocan que la participante se sienta en incompletud: no puede hablar totalmente en *wixa*, pero tampoco domina el español, conoce la cultura occidental pero también conoce y se afirma participando en la cultura *wixárika*.

El tercer caso es completamente diferente, el encuentro es menos violento, el contexto de este caso es que en ese periodo, la comunidad *wixárika* de San Andrés (*Tateikie*) aprobó en Asamblea, hacer un convenio con una Universidad en Guadalajara, para que algunos *wixáritari* fueran a estudiar. La comunidad absorbió algunos gastos, la Universidad becó a los jóvenes, los jóvenes hicieron el compromiso con la Asamblea de terminar sus estudios y volver a la comunidad para retribuir el apoyo. La participante es una de esas jóvenes. La migración a la ciudad fue apoyada por las familias y la comunidad y la Universidad organizó un

curso propedéutico con el fin de preparar a los jóvenes para enfrentar la ciudad. Como la participante lo manifiesta, enseñarles cosas tan sencillas como las señales viales, desplazarse en transporte público, ortografía o redacción hizo este tránsito mucho más amigable (aunque no sin tensiones) para los jóvenes.

La experiencia de la migración también es diferente cuando tienes a otras personas de tu misma comunidad cerca, este es el caso de los jóvenes que migraron apoyados por su comunidad y la Universidad; las otras participantes destacan la dificultad de migrar solas o acompañadas solamente por una hermana, lo cual las pone en condiciones de vulnerabilidad. En los tres casos las limitaciones económicas al migrar se mencionan de manera importante.

Como es posible ver en este capítulo, las relaciones que establecen los *wixáritari*, tanto en el círculo familiar, en la comunidad, con su cultura, con los ancestros y también con las otras culturas, en este caso concretamente con la cultura mestiza, son complejas, ambivalentes, conflictivas. Hay pérdidas y nuevos enlaces, hay incertidumbre y vulnerabilidad, hay desarraigo y retornos. Quien migra se encuentra en un estado intermedio, en suspensión: ya no es de ninguno de los dos lugares y al mismo tiempo, pertenece a ambos.

Capítulo 4. Tejiendo juntas: Tiempo de re-existir

Voy tejiendo mi camino.

Lo bordo y lo remiendo.

Mientras el hilo que me sostiene no se reviente.

Mientras no se revienta voy tejiendo una alfombra.

En ella se sostendrán mis hijos.

Ahí encontrarán su jícara y su flecha.²²³

Neyeyá nemiye'itsarime.

Nemiyewiparime

nemiyemanetsikitiaxime.

Mexi newiwieri kahatekiwe.

Mexi kahatekiwe 'itari nemuwewixime.

Maana netiiriyama mema'uixianiki.

MannaYuxukuuri Yu'irí memikaxeiya.

4.1. Ser-con-otros y ser-para-otros.

En septiembre de 2005, durante la primera sesión plenaria para preparar la *Otra Campaña*, la Comandanta Ramona entregó públicamente al Subcomandante Marcos un bordado multicolor hecho por ella años atrás. En el hilado se aprecian una serie de tramas que se montan sobre una urdimbre común y tienen como resultado una infinidad de formas y colores. En él se mira un sueño: el de otro mundo, uno común en lo diverso, heterogéneo y colectivo. Se percibe un bordado sin declive.²²⁴

La participante-investigadora las nombró formas de 're-existir' por la fuerza conceptual del término y porque el bagaje que carga como equipaje la traiciona. Normalmente, en la academia se espera que las y los investigadores conceptualicen como un método para intentar comprender y describir el mundo y aunque la participante-investigadora reconoce la importancia tanto de hacer cada

²²³ Angélica Ortiz López (Aitsarika), *Kwiniya Tuutuyari (Embrujo de La Flor)* (México: Editorial Universitaria (UDG), 2018), p. 35.

²²⁴ Ángeles Eraña, "Una Subversión En Femenino," *Essays in Philosophy* 19, no. 1 (April 1, 2018): 119, <https://doi.org/10.7710/1526-0569.1600>.

vez más diáfanos los conceptos, como de tener en cuenta los 'conceptos nativos', lo que se identificó fue lo siguiente: una de las participantes en reiteradas ocasiones nombró a estos procesos como 'resistencias', otra de las participantes habló más bien de 'conservación de los saberes y conocimientos ancestrales', la tercera participante habló de 'resiliencia' y encontró resquicios en esas mismas formas, por ejemplo, al hablar de las propias violencias, exclusiones, burlas y discriminaciones que sufren quienes de entre ellas y ellos mismos no saben hablar bien *wixárika* o bordar bonito, lo anterior al recordar algunas experiencias de infancia; también asumió una posición crítica ante las decisiones algunas veces arbitrarias de las autoridades tradicionales cuando hay que resolver problemas de violencia contra las mujeres. Es cierto, ella nos recuerda que ningún esencialismo va por camino correcto, que no podemos asumir que porque son comunidades originarias son perfectas: somos humanos, tenemos carencias y falencias y aunque su sabiduría nos muestra nuevos caminos y mundos diferentes, también hay cosas que deben ajustarse, corregirse, mejorarse en las comunidades originarias.

Johannes Neurath también se refería a un tipo de 'autoafirmación y vitalidad cultural', Leobardo Villegas menciona una 'identidad creativa', otros investigadores e investigadoras los llaman: 'procesos dinámicos de adaptación de larga duración', 'actores en varias arenas' del mundo globalizado, '*Makuyeika*' o el que anda en muchos lados... En realidad no es importante 'fundar' un concepto o 'develar' un concepto nativo en la cultura *wixárika* para nombrar estos procesos porque es importante reconocer que aquello también requeriría de un trabajo de traducción, con lo que ello implica, es decir, en ninguno de los dos casos el concepto corresponderá realmente a lo que la cultura y sus miembros expresan, viven o experimentan. La única forma posible de lograr esto es que una persona de la propia cultura lo conceptualice y exponga y aun así, quizás ese concepto sea relativo a la comunidad específica o el contexto específico en el cual esté inmerso

y supondrá algunas exclusiones. Esa no es la pretensión, en este trabajo de investigación la participante-investigadora no es parte de la cultura *wixárika* y se asume como extranjera y parte desde el no-saber para dar paso al asombro permanente.

Lo importante es que todas las voces que resuenan en esta investigación coincidimos en que los *wixáritari*, como seguramente sucede con otras comunidades originarias, interactúan con distintas alteridades, entre ellas con la alteridad mestiza, conviven con la cultura que llamamos 'occidental', aprenden el idioma y asisten a las universidades y hay muchos casos en los cuales se reafirma la identidad étnica y la cultura se revitaliza al estar en contacto con lo diferente; salvo algunas excepciones, pues como mencionaban las participantes, hay personas que pierden (o les quitan) su lengua, sus tradiciones, su vestimenta y su cultura, mas como señala Yásnaya, no por eso pierden identidad, "amestizarse no es perder identidad, es reconfigurarla, es adherirse a un rasgo que un sistema ideológico ha creado y ha determinado como la norma."²²⁵ Su identidad solo se transforma en ese movimiento continuo que es el 'estar-siendo'. Séveri Durin lo expresa de la siguiente forma: "Así, la identidad étnica se define en la alteridad, de manera dinámica"²²⁶. Si la identidad se define en la alteridad, entonces el contacto con la alteridad es imprescindible.

Entonces llega el texto *De un mundo que hila personas*, el cual resulta esclarecedor: en un mundo que hila personas, las mujeres de las comunidades originarias, en concreto, las mujeres *wixáritari* tejen, bordan, hilan, no únicamente sus vestimentas, las vestimentas de sus familias, los morrales (*kitsiuri*), sino también tejen las relaciones familiares, sociales, las relaciones con su cultura y las relaciones entre-culturales. Es el caso de las mujeres que participaron en la investigación, ellas tejen además las relaciones entre dos culturas: la mestiza y la

225 Yásnaya E. Aguilar (2017), Op. Cit., p. 23.

226 S. Durin (2003), Op. Cit., p. 4.

wixárika. Lourdes Pacheco Ladrón de Guevara, en el texto *El sexo de la ciencia*, recuperaba el trabajo de Nancy Hartsock (1983) notando que ella: “considera que el trabajo de las mujeres produce seres humanos y determina en gran medida qué y quiénes son, y traduce la actividad de las mujeres como el lugar desde el cual se crean los seres de la sociabilidad”²²⁷. Esto es trascendente para esta investigación, porque si es la actividad de las mujeres la que crea los seres de la sociabilidad, actividades como el bordado y el tejido, tal como lo hace notar Schaefer, son conocimientos ancestrales que las mujeres *wixáritari* van transmitiéndose de generación en generación, es importante notar entonces que el *Yeiyari*, el camino de los ancestros no se recorre únicamente por la vía del conocimiento shamánico, o más bien, tal como lo establece Schaefer, que hay otras formas en que se practica, vive y transmite ‘el costumbre’ y hay también distintos tipos saberes:

Weaving is also a way in which a Huichol [sic] woman practices her religion. Some women are both weavers (a role for which no specific term seems to exist; being a weaver is part of being a Huichol woman) and shamans, *mara’akate* (*mara’akame*, sing.), and they draw from both areas of expertise in their weavings, as well as in the healing and divining arts.²²⁸

Además, en las conversaciones fue posible identificar que las mujeres *wixáritari* son, así como las jícaras, el medio de comunicación entre los *mara’akates*, quienes transmiten los mensajes de los ancestros, y las familias. Es decir, hay un nivel intermedio en la comunicación que se establece entre ancestros y *wixáritari*, este lugar corresponde a las mujeres que están a cargo de sus familias, esta función podría ser una modalidad de traducción y de transmisión al mismo tiempo. Por ejemplo, Kindl identifica que “las jícaras tienen una función mnemotécnica: los objetos y sus figuras son el soporte de una memoria colectiva, un saber que se

²²⁷ Lourdes Pacheco, *Op. Cit.*, p. 132.

²²⁸ S. Schaefer, *op. Cit.*, p. 2.

transmite en el tiempo entre los miembros de esta sociedad.²²⁹ Respecto a esta traducción y transmisión, las entrevistas aportaron algunas pistas, sobre todo cuando las participantes mencionaban cosas como: ‘mi mamá nos va diciendo qué hacer en las ceremonias’; ‘yo todavía no entiendo el lenguaje que utiliza el *mara’akame*’; o cuando reconocen que hay otras mujeres que tienen mayor preparación espiritual, como mencionaba una participante líneas atrás.

Olivia Kindl en su estudio sobre las jícaras en la cultura *wixárika*, refiere que Lumholtz describió el uso ritual de las jícaras como contenedores de las plegarias y peticiones que se hacen a los ancestros, de tal forma que estos ancestros se beben esas plegarias contenidas en las jícaras²³⁰, pero también destaca el uso doméstico de las jícaras como contenedores de alimentos, por ejemplo de tortillas, atole o *tejuino*, ambas funciones coinciden con las tareas que las mujeres *wixáritari* realizan en sus comunidades, es decir, parece haber un nexo entre lo doméstico y lo ritual que se manifiesta en las mujeres, a través de las jícaras y de las actividades que las mujeres realizan. Es importante aclarar que en el contexto ritual las jícaras no son elementos aislados, así lo señala Kindl: “al situarlas en su contexto ritual, las jícaras mantienen con los demás objetos sagrados relaciones [de] complementariedad [sic], razón por la que no pueden ser consideradas de manera aislada”²³¹. Esto abona al sentido relacional del análisis: las mujeres *wixáritari* ocupan un lugar importante en su cultura y tejen las relaciones que se establecen con los ancestros, con la comunidad, con otras alteridades y entre la propia familia, además de ser portadoras y transmisoras de conocimientos ancestrales.

Cuando Kindl analiza algunos de los mitos relacionados con las jícaras, encuentra una correspondencia entre el descubrimiento del maíz y de las jícaras, así como su relación con lo doméstico, como la preparación de los alimentos

229 O. Kindl, *op. Cit.* p. 216

230 *Ibidem*, p. 28.

231 *Ibidem*, p. 111.

(principalmente maíz) y la transmisión de conocimientos sobre los cultivos, que se realiza a través de las deidades femeninas.

La etapa mítica referida en estas narraciones corresponde con los orígenes de la agricultura, tal y como la conciben los huicholes [sic]. Cabe destacar que en estos relatos la jícara se descubre al mismo tiempo que el maíz, se utiliza para contener las tortillas y es ofrecida por mujeres, quienes, en su hogar, se encargan de preparar los alimentos con base en los productos agrícolas. Notemos que los conocimientos relacionados con la domesticación y el cultivo de las plantas son transmitidos por deidades femeninas. Estas se vinculan con el crecimiento y la fertilidad de las plantas, las cuales proporcionan sustento vital a los huicholes [sic]. [...] En la mitología, la jícara aparece entonces en un contexto doméstico, en estrecha relación con el maíz, alimento básico de los huicholes [sic] y símbolo de fertilidad.²³²

El mito al cual se refiere Olivia Kindl, es el mito del origen del maíz, relacionado con *Tatei Niwetsika* (la Madre Maíz). En el mismo análisis acerca de los mitos, la investigadora recupera el mito según el cual *Tamatsi Kauyumarie* o *Kauyuma'li* (el Hermano Mayor venado) figura mítica que se identifica con los *Mara'akate*, y que se comunica a través de ellos, crea las jícaras rituales y les



Figura 12: Jícara ritual. Fuente: Facebook

enseña a los *wixáritari* a hacerlas y adornarlas para obtener los favores de los ancestros. Cabe destacar también que las mujeres son las portadoras de estos saberes, ya que son las mujeres quienes realizan y decoran las jícaras rituales. Para saber cómo realizarlas, generalmente ellas consultan al *mara'akame* y

²³² *Ibidem*, pp. 85-86.

reciben sus instrucciones acerca de cómo deben decorar la jícara, según los mensajes de los ancestros.

La división sexual del trabajo corresponde con esta diferenciación. Las jícaras de uso doméstico y los cuencos ceremoniales son elaborados exclusivamente por las mujeres huicholas [sic], es decir, ellas intervienen en esta fase particular de un ciclo de trabajo más amplio, que incluye un proceso agrícola previo. Por el contrario, tanto hombres como mujeres producen las jícaras comerciales, lo cual implica una división sexual desvinculada del trabajo agrícola previo. [...] El proceso de pintado de las jícaras rituales es realizado por mujeres especializadas, quienes manejan esta técnica delicada. Por lo general son mujeres de edad madura que han adquirido conocimientos relacionados con prácticas mágicas y curativas. Pintan tanto las jícaras de uso doméstico como las rituales.²³³

Los pasajes anteriores nos dan cuenta del conocimiento especializado relacionado con la ritualidad, del cual son portadoras las mujeres *wixáritari*, así como de la importancia ritual de las jícaras en la cultura *wixárika*. Entonces, si en la cultura *wixárika* lo femenino está relacionado con las jícaras y lo masculino está vinculado con las flechas, hay en estos elementos una relación, que es además una relación de complementariedad y equilibrio. Ya antes se había advertido que en la práctica ritual, las jícaras no aparecen de forma aislada, normalmente se encuentran acompañadas de otros elementos, principalmente de flechas ceremoniales (*irite*), con las cuales establecen relaciones de complementariedad.²³⁴ Inclusive, en algunas otras investigaciones se expone que algunos cargos, como el de jicarero únicamente puede ser ocupado por una pareja, sobre todo hombres y mujeres casados, en el caso remoto de que alguien sea designado como jicarero y no tenga pareja, una mujer de la familia puede ocupar el lugar de acompañante.

²³³ *Ibidem*, pp. 63-79.

²³⁴ *Ibidem*, pp. 111.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Cuando se va a sembrar el maíz, se coloca una jícara de este tipo en el *coamil* para asegurar una buena cosecha. Por lo general se ofrenda junto con flechas ceremoniales (*'irite*), las cuales son un símbolo masculino, en contraparte a las jícaras, que se asocian al polo femenino. Por esta razón, ambos objetos se complementan y forman un par de oposición en que está implícito "el paradigma huichol [sic] de los géneros" (Johannes Neurath, comunicación personal), el cual a su vez se vincula con la concepción huichola de las fuerzas contrarias cuyo enfrentamiento es necesario para mantener el equilibrio cósmico.²³⁵

Si bien es cierto que Neurath los concibe como un par de oposición y en enfrentamiento, es importante subrayar que para la cultura *wixárika*, estos pares son complementarios y no pueden funcionar uno sin el otro, en las entrevistas se recalcó continuamente el hecho de que hombre y mujer se complementan, los pares son diferentes pero complementarios. Esto cobra importancia pues estos simbolismos dan origen a la división de géneros y también a la división de tareas, que en el caso de los *wixáritari* es muy marcada tanto en el ámbito doméstico, como en el ámbito ritual. Sin embargo, las participantes han señalado que esta relación y esta división de tareas originada a partir del par masculino/femenino no supone un conflicto para ellas e incluso mencionan que en algunos casos las cosas están cambiando, sobre todo con una mayor participación de los hombres en el cuidado y crianza de los hijos o en la realización de algunas tareas en el hogar. Lo que reclaman son los espacios de poder y toma de decisiones, así como un alto a las violencias tanto doméstica, como por razones de género, lo anterior no está vinculado con la división de tareas, sino con el respeto a la mujer en cuanto tal, a la posibilidad de participar y hacer oír sus demandas y a tener libertad para administrar los recursos, los medios de manutención y para decidir en sus propias vidas.

²³⁵ *Ibidem*, pp. 25-26

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Las mujeres pues en el hogar, ¿ve'a? Esos roles que pues son asignados a las mujeres, a los hombres, pero ahorita ya está cambiando, también las mujeres nos vamos a sembrar, pero pues siempre se supone que le corresponde al hombre. Sí, están muy delimitados [los roles], son muy marcados [risas], son muy marcados pero pues ahorita ya está cambiando el panorama, ya podemos ir las mujeres al campo, a sembrar, antes lo hacían puros hombres, más antes, ahorita ya está cambiando, ya está cambiando, pero obviamente nunca vas a ver a un hombre que esté cocinando [risas]. Es difícil ese cambio, todavía, pero poco a poco, ¿ve'a? A veces nomás por urgencia, cuando uno está enferma ya ellos se animan a cocinar, ajá, pero ya por obligación, porque ya se mueren de hambre [risas].²³⁶

Sí, siempre ha sido así, creo que había diferentes actividades. Incluso todo ese tiempo donde [yo] iba a la leña, iba por alguna, por ejemplo, íbamos a los mangos, íbamos a... por agua, porque en su momento no llegaba el agua potable hasta ahí y era ir hasta un manantial, ir a un río. Y como te decía, era siempre, era de las primas y primos, siempre era la única mujer de ir, porque en mi familia, en cada familia se escogía a alguien e íbamos y en mi familia pues era la única y creo que me acostumbré, pero si se diferenciaba, ¿no?, porque, por ejemplo, las niñas... sí, me enseñé a bordar, pero siempre estaban como bordando, haciendo otras cosas, incluso torteando, porque yo empecé a tortear, bueno, desde que llegué, incluso a los seis, siete años pues ya, ya torteaba.²³⁷

Yo creo que por algo existe la mujer y por algo existe el hombre, por eso muchas veces a nosotros no nos parece que el hombre... pues han venido a hacer talleres sobre... de hablar sobre equidad de género y pues dicen: ¡Pues que los hombres también se pongan a tortear, que se pongan a... a bordar y a... pues a los quehaceres! Sí, sí ayudan, sí hacen eso, pero

²³⁶ Marina Carrillo (Tukarima), Entrevista, 2021.

²³⁷ Dianna Montoya, Entrevista, 2021.

así, así, que sea su responsabilidad, yo creo que, así, cien por ciento, pues no lo es porque pues no lo hacen lo mismo y aquí cada uno tenemos tareas. Pues ya se sabe que el hombre es el que debe traer leña, el que debe preocuparse por la milpa, aunque nosotros también ayudamos, pero él es el que dirige, el que se encarga, el hombre es el que... pues sí, cuando están en la casa, pues sí ayudan, pero así, de que sea su responsabilidad, de que les corresponda, pues... pues no, pero pues ¡claro! Cuando se enferma la mujer o alguien, pues sí debe, sí debe agarrar esa responsabilidad, pero pues no, ajá. No es tanto el machismo, así, si no es como... yo creo que así ya traemos la idea, ¿no?, de lo que nos corresponde a cada uno. Yo creo que mujer y hombre, si se juntan, pues es un... es una... como... ¡Ay! ¿Cómo iba a decir?, es una... ¡complemento! Es complemento. Sí, eso es el problema que yo siempre lo platicaba con los alumnos, cuando decimos 'equidad de género' es que lo entiende mucha gente que el hombre se va a poner a hacer lo que... o tiene que aprender a hacer lo que sabe hacer la mujer y la mujer a lo... pues lo que hace el hombre. Mucha gente así lo entiende por eso siempre reclaman, ¿no? Siempre se niegan a eso, pero pues también tiene que ver mucho en lo... yo creo que hasta en lo psicológico, lo administrativo, los derechos que uno tiene a... que la mujer también tiene derecho a estudiar, porque antes sí, sí estaba muy fuerte eso. Yo, cuando estaba chiquita sí escuchaba así con frecuencia que... pues que nomás el hombre tenía derecho a estudiar, a salir y yo pues rompí esa, ¿no? Aunque no era hombre, pues salí y salí a estudiar, pero pues sí, sí escuchaba que mucha gente decía eso, pero mi mamá pues no, no me lo impidió, ni nada, pero sí, mucha gente... y eso es lo que, yo creo que actualmente ya es lo que hemos combatido eso, poco a poco, como que... como están viendo que las mujeres también podemos, que las mujeres también podemos trabajar en las Instituciones, en... pues en cosas importantes de la comunidad, como que ya, con eso los llamamos.²³⁸

Es relevante mencionar este tema pues confirma que las luchas por los derechos de las mujeres en las comunidades originarias son consideradas desde una perspectiva distinta a las luchas de las mujeres en el contexto urbano. Así lo han señalado tanto los Feminismos comunitarios, como las mujeres zapatistas y lo reafirman las participantes. Ángeles Eraña cita a Rita Segato cuando afirma:

238 Hawiema Carrillo (Paula), Op. Cit., 2021.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Rita Segato sostiene algo semejante y explica la diferencia que hay entre la dualidad y el binarismo. Según ella, si pensamos en términos binarios, entonces uno de los términos del par se torna “universal” y el *otro del Uno* se convierte en residuo. Esto significa que el término que la tradición filosófica concibe como *derivado* es siempre resultado del primario; es su resto, lo que sobra, lo que no es el *Uno*. La jerarquía se transforma en discordia irreconciliable, en competencia, en antagonismo o rivalidad. La dualidad, por su parte, se concibe como unidad: no se trata de dos singulares puestos juntos, sino de una totalidad. En el primer caso, la relación entre los términos de un par es de suplementación, en el segundo de complementación. En la dualidad hay reciprocidad que enriquece, potencia o enaltece a cada una de las partes y las constituye como unidad. La reciprocidad no es igualdad ni aspira a ella. Busca la simetría, la retribución mutua.²³⁹

En la sierra, las actividades se organizan de forma diferente, la cultura genera diferencias de otra índole entre hombres y mujeres, y por lo tanto, las necesidades de las mujeres son distintas: igualdad, respeto, participación en la toma de decisiones, libertad económica, libertad para decidir sobre sus cuerpos y sus relaciones, posibilidades de estudiar y de ejercer una profesión, educación sexual y reproductiva, salud y un alto a las diferentes violencias.

Sí, pues eso incluye también que tú puedas decidir la cantidad de hijos que quieras tener porque pues sí he escuchado también a algunos hombres que, pues que en algunas familias nomás deciden los hombres, ¿no?, de cuántos hijos quieren tener, mientras... cuando la mujer es la que sufre, ¿no?, con las crianza y todo. Tiene que ver mucho la pareja y si tienes mucha cantidad de hijos, pues no vas a poder hacer lo que... tus sueños, ¿no? Lo que tú quieres hacer.²⁴⁰

239 Ángeles Eraña (2021), *op. Cit.*, pp. 139-140

240 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

El aspecto de la salud y la elección de la progenie son temas complejos y muy descuidados en las comunidades rurales del país, empezando por el hecho de que muchas veces no hay clínicas y médicos para atenderlas y que hay nula preocupación de las Instituciones por realizar jornadas de educación sexual y reproductiva. Otro aspecto que debemos tomar en cuenta, por supuesto, es que la carga física y el tiempo que requieren las labores domésticas y los preparativos para las fiestas y ceremonias recaen en gran medida en la mujer. Ellas trabajan desde muy temprano para tortear, encender el fuego, ir por agua, preparar



Figura 13: Jicateras. Cocina del Centro Ceremonial de Santa Gertrudis Yukuite, Wautia. San Sebastian Teponahuaxtlán.
Fuente: Facebook

alimentos, preparar *tejuino*, además están al cuidado de los hijos e hijas. Después, generalmente por las tardes (así lo narran las investigadoras y participantes), hay tiempo para bordar, tejer, hacer artesanías y esos momentos sirven para platicar con otras mujeres y todo eso supone poco tiempo para sí mismas.

También está claro que las mujeres que tienen profesiones o trabajan realizan, como las mujeres en la ciudad, dobles jornadas de trabajo; sin embargo, un aspecto que resaltó durante las conversaciones es el apoyo que las participantes han tenido de sus parejas para involucrarse en las tareas de la casa, en el cuidado de los hijos e hijas, así como también para respaldarlas cuando ellas tienen que dedicarse a sus estudios, a la participación comunitaria o tienen que trabajar. En los siguientes extractos destaca, por ejemplo, la forma en la cual ellas construyen acuerdos con sus parejas o el respaldo que les brindan, aunque también es notable la carga de trabajo:

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

[Mi esposo] trabajaba, pero ya dejó de trabajar desde hace casi tres años porque no le iba bien, tenía pocas horas y pues ya no le podían dar más horas porque pues todo estaba distribuido, entonces como que ya no le convino y se salió y *acordamos* que... pues estamos construyendo. Yo ahorita, con mi trabajo, lo que hago es invertir, estamos construyendo una casa para rentar y él pues se encarga de todo eso. Sí, *eso acordamos*, que yo iba a comprar material y él pues a hacer todo lo de albañilería [risas]. Por ejemplo, yo, es doble trabajo para nosotros, aparte de eso y aparte, pues si tienes familia, tienes que estar al tanto y es lo que sucede, también, pues tiene que ver mucho la pareja, también. A veces yo, cuando llegó y si mi esposo tiene tiempo, pues está cocinando cuando llegó y ya nomás hago las tortillas porque él no sabe hacerlas. Y es [que hay] algunos hombres que no, no quieren hacerlo, no lo aceptan [risa]. Sí, cuando te llevas bien, pues es... te protege, te ayuda hasta en las decisiones o... sí, pues es como complemento.²⁴¹

Siempre he tenido el apoyo, pues desde económico, a veces que no trabajo yo, pues siempre está él, tengo la confianza de que pues es un hombre muy responsable, entonces en ese sentido sí, como que sí nos cuida a toda la familia, está atento, sí es responsable en todos los sentidos. Y en estos días difíciles, en estos años difíciles, he tenido muchos apoyos de él, nos ha servido a los dos, hemos aprendido en estas formas de vivir nuevas, en donde tenemos que apoyarnos como pareja, donde hemos recibido capacitaciones, en donde nos hemos instruido profesionalmente, en donde él también ya llega a [inaudible], tal vez hay madres de familia que llegan [a la Comisión de Derechos Humanos], pues en su caso se les trata diferente [...]. Y ya acá, en la familia, nos hemos enseñado de que tenemos que compartir, que tenemos que hacer todo de las cosas del hogar, de los niños, de los dos, ¿verdad?, hemos generado ese ambiente de compartir bonito y nos ha costado, como a todo matrimonio. Y ahorita algunas veces le toca que cuide a los hijos, que se encargue de los hijos porque algunas veces me ausento, me voy una vez por semana, entonces él es responsable y ¿cómo se puede decir? Se ha habituado, ¿no?, a diferentes formas de vivir, de las mujeres también,

241 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

entonces pues vamos aprendiendo como pareja [...], digamos que nos estamos re-educando ambos y es bonito porque pues muy poco se ve en la comunidad y, por ejemplo, cuando vamos a la comunidad a veces cocina.²⁴²

Otra de las participantes tiene una experiencia ligeramente diferente, ella está separada; sin embargo, ella comenta que cuando estuvo participando como aspirante a un cargo de elección popular, tuvo el respaldo de su ex-pareja para hacerse cargo del cuidado de sus hijos, de esa manera ella pudo ausentarse durante los meses de campaña y trabajar en ese proyecto.

Como se muestra en las vivencias, las mujeres que participaron en la entrevista cuentan con el respaldo y el apoyo de sus parejas; sin embargo, es importante no caer en el error de generalizar; el hecho de que algunas mujeres *wixáritari* tengan el apoyo de sus parejas y realicen acuerdos para poder continuar con sus estudios, ejercer sus profesiones, trabajar o incluso participar u organizarse en torno a una causa, no quiere decir que este sea el caso de todas las mujeres *wixáritari*, ni que todas vivan en las mismas condiciones, quizás estas sean únicamente excepciones; aunque estas excepciones nos muestran que hay posibilidades de encontrar equilibrio.

Ángeles Eraña considera que “somos quienes somos en virtud de los tejidos sociales que nos contienen y nos trenzan. Somos mirada, espejo, realidades incrustadas en cuerpos específicos. Somos relaciones y eco, nodos en redes de relaciones sociales”²⁴³. Siguiendo la idea de tejido y nodos, es posible pensar que aun cuando las relaciones entre hombre y mujer sean parte de un entramado complejo de relaciones y estén inscritas en patrones culturales pre-establecidos, es posible hacer acuerdos, negociar, generar nuevas formas de relación que, aunque estén mediadas por la cultura, permitan a las mujeres y hombres vivir

242 Marina Carrillo (Tukarima), Entrevista, 2021.

243 Á. Eraña (2021), *Op. Cit.* p. 83.

complementariamente; es decir, buscar nuevas y creativas formas de relacionarnos, encontrar formas de re-existir para nosotras y para quienes están-siendo con nosotras.

4.2. El maíz y el tiempo

El tiempo es alguien y nadie.

No importa lo que se piense de él. Ahí sigue presente.

Suspendidos del tiempo transcurre nuestra vida
y en el tiempo escribimos nuestra historia.

Renacemos en el tiempo que es extiende sin fin.

Tukaari mikayukwanima.

Tsepá rewíti ke re'eriyati muyeika. Maana miyehaneni.

Mexi taame hetsiena tekawika

hetsiena tete'utiaka.

Hetsiena teyeyiiráni miyehaneni.²⁴⁴

Tenemos distintas formas para representar el tiempo: los relojes en sus diversos estilos, los calendarios, las líneas del tiempo. Para el ser humano está claro que el paso del tiempo acontece, lo vemos en nuestros cuerpos, lo vemos en la naturaleza, lo vemos en las cosas que creamos, en muchas ocasiones medimos el paso del tiempo por el grado de cambio y degradación de las cosas, por ejemplo, el cuerpo envejece; sin embargo, quizás con el fin de controlar de alguna forma el tiempo o de tener marcadores que nos indiquen el transcurso de este, intentamos medirlo o crear modelos que miden el tiempo, para eso diseñamos aparatos o

²⁴⁴ Angélica Ortiz López (Aitsarika), *Op. Cit.*, p.19.

utensilios que cuentan los segundos, las horas, los días, los meses, los años, las estaciones, las planeaciones.

Sin embargo, una cosa es el tiempo y otra cosa diferente es la medición del tiempo. Durin y Rojas abordan la temática del tiempo para hablar de la problemática que enfrentan los *wixáritari* entre asistir a la escuela y cumplir con sus obligaciones rituales. Las investigadoras se preguntan si hay diferentes formas de concebir el tiempo o si lo que hay son diferentes formas de representarlo, por un lado mencionan a Gertz, que afirma que la concepción del tiempo depende de aspectos socioculturales y por otro lado a Bloch, quien lo contradice y afirma que lo que hay son diferentes formas de representarlo. Ellas advierten que tenemos además distintas formas de vivirlo y significarlo, incluso de forma individual.

Si bien las diferentes representaciones de tiempo se han ligado a algún tipo de sociedad, lo cierto es que de alguna manera todos los individuos vivimos los tiempos representados anteriormente, el calendario que representa días y meses se podría observar como cíclico porque vuelve a comenzar, quien viva en el campo y mida el tiempo con aspectos de la naturaleza como el sol y la luna también tienen un ciclo temporal, pero a la vez vivimos tiempos lineales cuando emprendemos alguna tarea que tiene un principio y un fin.²⁴⁵

Aristóteles define el tiempo como:

El tiempo es número del movimiento según el antes y después, y es continuo, porque es número de algo continuo. [...] El ahora es la continuidad del tiempo, como ya dijimos, pues enlaza el tiempo pasado con el tiempo futuro, y es el límite del tiempo, ya que es el comienzo de un tiempo y el fin de otro. [...] Puesto que el ahora es un fin y un comienzo del tiempo, pero no del mismo tiempo, sino el fin del que ha pasado y el comienzo del que ha de venir, se sigue que, así como en el círculo lo convexo y lo cóncavo están en algún sentido en lo mismo, así también el tiempo está siempre en un comienzo y un fin, y por eso parece siempre distinto,

²⁴⁵ Durin y Rojas, *Op. Cit.*, p. 151.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

pues el ahora no es el comienzo y el fin de lo mismo, ya que si así fuera, sería dos opuestos a la vez y bajo el mismo respecto. Y el tiempo no se extinguirá, pues está siempre comenzando.²⁴⁶

Una de las formas de pensar en el tiempo es diferenciando el pasado, el presente y el futuro, en esas tres caracterizaciones o formas del tiempo discurre la vida de los seres humanos. En la sociedad occidental, la historicidad nos permite tener consciencia del pasado, considerando acontecimientos que suceden a personas o comunidades dentro de un tiempo y espacio determinado; sin embargo, la forma más característica de pensar el paso del tiempo normalmente es en línea recta, de pasado a futuro.

Suele pensarse que el tiempo se mueve en una (y una sola) dirección: hacia el frente. La meta a la que preferentemente aludía el pensamiento moderno e ilustrado era el progreso. Éste siempre está delante, siempre lejos, siempre inalcanzable. De esta manera se explica la dirección y la permanente continuidad del tiempo. [...] Siempre, cada día, es hoy.²⁴⁷

Sin embargo, esta forma de pensar y caracterizar el tiempo no es la única que existe, muchas civilizaciones antiguas y sociedades actuales se rigen por ciclos, por ejemplo, las estaciones, el clima o la luna son referentes para medir esos ciclos, aún así, hay una tendencia muy persistente a pensar esos ciclos con una referencia al instante presente.

La idea de que no podemos transformar la realidad, que estamos predestinadas a vivir en el mundo como es hoy, que esta configuración de la realidad -este deshilado que nos atraviesa- es

²⁴⁶ Aristóteles, *Física* (Madrid: Editorial Gredos, 1995), 156-163.

²⁴⁷ Ángeles Eraña (2021), *op. Cit*, p. 146

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

el único mundo posible, sólo se sostiene si pensamos que el presente es eterno. Este juicio es propio de nuestro tiempo: vivimos como si hoy no tuviese marcas de ayer y no forjase un mañana; como si el presente fuese lo único posible. Somos anacrónicas.²⁴⁸

Como afirma Ángeles Eraña, hay otras posibilidades. En el caso de la cultura *wixárika*, los investigadores e investigadoras afirman que se tiene una forma cíclica de concebir el tiempo, de tal forma que su ritualidad y vida comunitaria se organiza en dos periodos: el tiempo de lluvias y el tiempo de secas, lo anterior responde a su ubicación geográfica y su vinculación con la siembra del maíz.

Todo lo anterior parece ir planteado en orden correcto; sin embargo, la siguiente afirmación hizo dudar a la participante-investigadora de esa forma cíclica de concebir el tiempo:

Forzosamente todos tenemos que sembrar porque tenemos que seguir renovando las semillas que conservamos, a eso me refiero, como las semillas que nos dejaron nuestros abuelos, bisabuelos, tenemos que ir... cada año tenemos que renovarlo, entonces aquí forzosamente todos tienen que hacer, bueno, pues hay algunas familias que no, que no lo hacen, salen a trabajar en esas temporadas de lluvia y ya no siguen pues conservando eso, pero pues la mayoría sí lo hace. Porque aparte, pues cada año se tiene que renovar esa semilla, cada año, porque para hacer ceremonias tiene que ser lo nuevo, ¿no?, lo que cosechaste, no puedes andar ahí 3 años con las mismas semillas. Sí, para nosotros cada año nace un... es como nacer un niño o una niña en la familia. Sí, pues para nosotros es la madre maíz, ¿no?, porque pues nos alimenta y todo, por eso todas las ceremonias que se hacen es, pues a... dirigido a ella, para agradecer, para... Sí, para seguir ahí, agradecer ahí, a la lluvia, pues con todos los elementos sagrados y alimentarlo, por eso es... se lleva la cacería, se lleva el sacrificio de un animal, es para alimentar a la madre maíz y a los... a las deidades. Como nosotros comemos diario, pues también ellos. Sí, esos son los ideales, no sé cómo se puede decir, la

248 *Ibidem*, p. 85

cosmovisión, ser un *wixa* es tener tu propio sistema, ¿no?, sistema de organización, de educarse conservando, todo eso.²⁴⁹

Al escuchar esta narración, se identificó una correlación de varios elementos: la cultura y su continuidad, la siembra del maíz, el *Yeyari* y su transmisión, la conservación y la renovación de las semillas, las mujeres, las jícaras y el ingrediente que articulaba estas relaciones: el tiempo. Así como las semillas tienen que ser conservadas para renovarse en el siguiente ciclo de siembra y cosecha, la cultura *wixárika* sufre un proceso de conservación-renovación, ambos movimientos de conservación-renovación son continuos y suceden en el presente de forma sincrónica. Cada año la semilla que se siembra es diferente y cambia para poder conservarse, pero al mismo tiempo esa semilla está ligada con el pasado, son las mismas semillas que los ancestros les otorgaron, pero son también distintas: una concepción del tiempo es lo que subyace en estas transformaciones.

¿Qué tiene que ver el maíz, las semillas, la cultura y el tiempo con las mujeres? Regina Lira explica que: “según la exégesis masculina, las mujeres «están más cerca de los dioses» y no necesitan «ni hacer tanto ni ir tan lejos» en su proceso de aprendizaje, ya que su poder genésico está dado de antemano.”²⁵⁰ Justamente son las jícaras los lugares en donde se conservan las semillas de maíz ya transformadas en alimento, son las mujeres quienes engendran y las que posteriormente transmiten a sus hijos e hijas los conocimientos ancestrales y además las mujeres se identifican mitológica y ritualmente con la jícara y con el maíz, a través de *Tatei Niwetsika* (la Madre-hija Maíz). Son las mujeres, como ya se ha mencionado antes, el vínculo entre lo doméstico y lo ritual y son ellas quienes transforman el maíz en alimento.

249 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

250 Regina Lira (2017), Op. Cit. , p. 157



Figura 14: Semillas de maíz de los 5 colores, en manos de mujeres *wixáritari*. Fuente: Facebook La Sierra del Nayar.

Neurath explica que la fiesta de la siembra o *Namawita Neixa*, está relacionada con la diosa del maíz: “Las mujeres *son* maíz”²⁵¹. Y líneas adelante, cuando retoma el mito sobre el origen del maíz, en el cual *Watakame* se casa con las 5 hijas de *Takutsi Nakawé* (Bisabuela crecimiento, diosa de la fertilidad, relacionada con la Madre Tierra). “Cada una de las esposas representa una variante de maíz cultivada en el Gran Nayar y, como producto de este “matrimonio”, los

niños recién nacidos se identifican con el maíz”.²⁵²

Una vez explicado este aspecto, regresemos al tema del tiempo. Cuando la maestría iniciaba y la participante-investigadora asistió a Zacatecas a escuchar una serie de conferencias impartidas por Johannes Neurath, una interrogante que al concluir las conferencias, de inmediato surgió en la participante-investigadora fue: ¿Cuál es la concepción del tiempo y el espacio en la cultura *wixárika*? Realizó la pregunta al investigador. De alguna forma, con las explicaciones anteriores quedaba clara una concepción del espacio compleja y multi-situada, en la cual además era posible desplazarse con gran facilidad, después de esta investigación se comprende que incluso esos desplazamientos no solamente suceden físicamente, tal como se ha comentado en un capítulo anterior; además hablaba de cómo mientras los *wixáritari* bailan y realizan sus rituales ‘crean el mundo’ o

251 Neurath (2020), *op. Cit.*, p. 69.

252 *Ibidem*, p. 70.

‘hacen el cosmos’ y por último mencionó que no hay unidad sino ambivalencia. Estaba claro, la participante-investigadora apenas se asomaba a una cultura hartamente compleja. Sin embargo, el tiempo es un tema en el que se profundizó a partir de las investigaciones de Regina Lira, Séverine Durin, Angélica Rojas, Alejandra Manzanares y Olivia Kindl, así como al acercarse al texto de Ángeles Eraña. Aunque a partir de las conversaciones con las participantes, se formuló una hipótesis, la cual se expondrá a continuación.

A partir de la asociación entre distintos elementos mencionada al principio de este subcapítulo, cuyo elemento articulador es el tiempo, se propone que en la cultura *wixárika* hay una medición específica del tiempo, la cual distintas investigaciones mencionan y que corresponde a intervalos que se dividen en: tiempo de secas (*Tukari*) y tiempo de lluvias (*Tikari*), asociados a la siembra del *coamil*. Sin embargo, hay también una concepción del tiempo mucho más amplia, asociada al vínculo entre semillas-cultura-mujer-maíz, a la cual nombré recursividad. En esta recursividad el presente, pasado y futuro están en constante interacción y suceden de forma simultánea tanto durante la siembra, como durante la acción ritual, aunque se reproducen de forma aleatoria en cada instante.

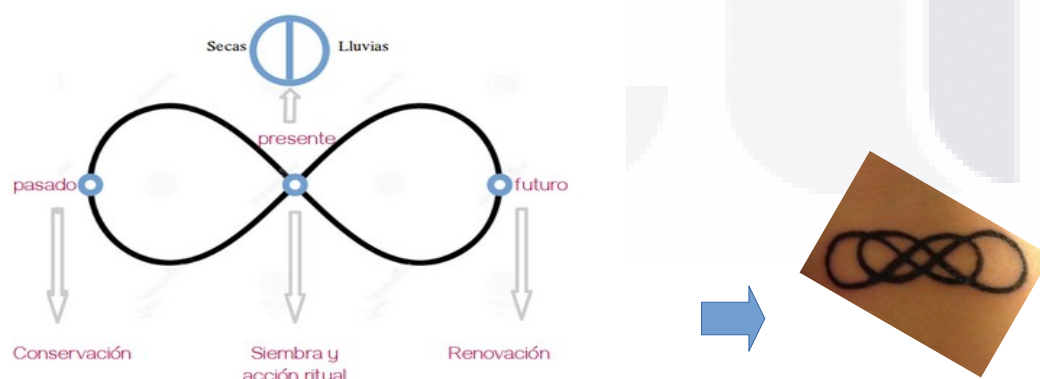


Figura 15: Modelo de recursividad del tiempo. Al lado se muestra el movimiento. Fuente: Elaboración propia

Es decir, entendiendo que no hay repetición idéntica, por esa razón se pensó en recursividad y no en reiteración del tiempo pasado: ninguna semilla es igual a la anterior, tampoco será igual en el futuro, de la misma forma que ninguna acción ritual sucede exactamente de la misma forma. Incluso este tema ya se esbozaba al hablar del don del nombre dado por los abuelos. Este tiempo recursivo explicaría las re-existencias, tomando en consideración la asociación entre conservación-siembra-renovación tanto de las semillas, como de la propia cultura, y también involucraría la complejidad ritual, en la cual operan el tiempo pasado-la acción ritual presente-el tiempo futuro, en la re-creación el mundo. La recursividad permite la confluencia de pasado y futuro en el instante presente, creando múltiples posibilidades de re-crear el mundo, pues no siempre se crea el mundo de la misma forma, ni con los mismos elementos, siempre hay variación. Esto sucede también en los rituales, aunque hay momentos y elementos en un orden específico, el ritual no transcurre de la misma forma cada vez, no hay repetición o reiteración exactamente igual en la acción ritual, tampoco en el canto ritual, lo que hay es una concepción del tiempo mucho más compleja, asemejándose al tiempo que posibilitaría la existencia de otros mundos posibles, según Á. Eraña.

Quizá sea nuestro paso el que hace al tiempo. Éste, en todo caso, es la forma activa del mundo y, como esta forma puede ser diversa, el tiempo tiene diferentes dimensiones. La única manera de medirlo es por el movimiento. Es poco probable que haya dos movimientos idénticos, de modo que tiene sentido pensar que el tiempo no es una cadena de elementos repetidos, sino que está teñido de pluralidades y vínculos dispares. No parece haber una métrica que sirva para él: medimos intervalos, pero él mismo es transcurso, no interludio [...] El presente aquí no tiene extensión, es el instante singular en el que se reencuentran formas variadas y variables del pasado y del futuro. El presente es posible sólo porque viene de otro tiempo. Es un rostro del tiempo y como éste es movimiento (de las cosas, de nosotras, se [sic] sí mismo), siempre se transforma en futuro y transforma el futuro. Dice Bensaïd: "Todo pasado renace en el presente y se hace pasado. Todo presente se desvanece en el futuro y se hace

presente. En la constelación de las épocas y los sucesos, el presente llama indefinidamente a otro presente siguiendo un juego discontinuo de ecos y resonancias.”²⁵³

Esta forma de pensar al tiempo, expresada por Ángeles Eraña y que posibilita la existencia de diversos mundos, es compatible con la recursividad propuesta. O. Kindl relaciona los conceptos de espacio, tiempo y movimiento, a la par que compara a la jícara con un microcosmos que refiere al macrocosmos en la cosmovisión *wixárika*, lo cual confirma la importancia de pensar en el espacio y el tiempo y, debido a la complejidad ritual y simbólica propia de los *wixáritari*, ella incluye el movimiento:

Podemos inferir que los fundamentos de la cosmovisión huichola [sic] -al igual que en muchas otras sociedades- son el tiempo y el espacio, que en su interacción producen movimiento. A su vez, el movimiento es indispensable para crear tiempo y espacio. Así, estos tres criterios - tiempo, espacio y movimiento- forman una triada que sintetiza las operaciones lógicas con las cuales funciona la cosmovisión *wixárika*. El movimiento cíclico del mundo se manifiesta en fenómenos de transformación y metamorfosis, que también se pueden observar en las jícaras.”²⁵⁴

Compara pues el movimiento cíclico del mundo con el cuenco de la jícara, aunque este movimiento cíclico refiere, como ya se ha explicado, únicamente a un intervalo de tiempo específico: el tiempo que tarda un suceso en repetirse, que en este caso corresponde a la duración de un año, por ejemplo, durante el ciclo agrícola. Sin embargo, en ese mismo párrafo Kindl da cuenta de una concepción del tiempo diferente. Posteriormente ella misma expone en su libro que aunque las jícaras se reproduzcan, por ejemplo, cuando hay cambio de jicareros, las jícaras

²⁵³ Ángeles Eraña (2021), *op. Cit.*, p. 148

²⁵⁴ O. Kindl, *op. Cit.*, pp. 233-234.

no serán exactamente iguales, lo cual confirma que la cosmovisión *wixárika* es dinámica y transformista.

Regina Lira analiza aspectos temporales y espaciales tanto en un fragmento de un canto ritual, como en la ceremonia dedicada a Nuestra Madre Milpa Joven. Durante su análisis del canto, Lira afirma en un pasaje específico: “esto nos lleva al sistema de tiempo, aspecto y modo del *wixárika* que es especialmente complejo y sabemos aún muy poco de sus formas y funciones.”²⁵⁵ Se refiere a los marcadores de tiempo en la lengua *wixárika*, lo cual nos aporta información de que durante la traducción y el análisis del canto, se enfrentó también a esta característica de la cultura *wixárika*: su complejidad espacial y también temporal. Otro aspecto que señala en su texto es la identificación de cuatro indicadores espacio-temporales que nos permiten ver la multiplicidad operando dentro del canto ritual, estos indicadores son:

Fractalidad, o la percepción a escalas distintas, simultaneidad, o el hecho que un acontecimiento suceda en dos lugares a la vez, reversibilidad, o la posibilidad de regresar a un estado anterior, y anacronismo, incongruencia al presentar algo por suceder cuando ya ha acontecido.²⁵⁶

En cuanto al anacronismo, este indicador podría estar develando justamente la recursividad, puesto que hay un acción que va a suceder y, al mismo tiempo, ya aconteció, esto puede ser paradójico para nosotros, quienes pensamos en un tiempo presente que es eterno, como explica Ángeles Eraña y que, además, está muy alejado de un pasado ya inexistente y cuyo futuro es apenas esbozado; pero puede ser posible para quien entiende que el pasado y el futuro se encuentran simultáneamente en un instante muy breve llamado presente, al cual de hecho

²⁵⁵ Regina Lira (2017), *op. Cit.*, p. 546.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 558

este encuentro configura. En su análisis sobre la fiesta en la cual se forma la imagen de *Tatei Waxa 'iimari*, Nuestra Madre Milpa Joven, Regina Lira habla específicamente de esta complejidad temporal:

Como "imagen", ésta colapsa o condensa el contexto en sí misma, lo cual detona su reconocimiento y al mismo tiempo se vincula con los « eventos » más valorados en la historia *wixárika*, transmitidos en el ritual que es la historia de cómo los antepasados crean, crearon y crearán el mundo en cada ritual « como si fuera la primera vez ». Como creadora de su propia temporalidad, las partes de este entramado permiten hacer un recorrido por esta historia que es historia en presente, pasado y futuro, pero que no se restringe a una lectura lineal sino que puede recorrerse en sentido reversible o a manera de un fractal pasando de un nivel micro al macro. Como imagen anacrónica que es muchos tiempos a la vez, surge la pregunta del tiempo de su creación: esto es un tiempo colapsado en un presente, fecundo y desmultiplicado.²⁵⁷

De este pasaje es importante subrayar la transmisión de una acción que sucede en el ritual simultáneamente en las tres caracterizaciones del tiempo (presente, pasado y futuro): la creación del mundo, pues los antepasados 'crean, crearon y crearán' el mundo en cada ritual. Es decir, cada ritual re-crea la posibilidad de ese tiempo recursivo que se propone. R. Lira hace referencia nuevamente a una 'imagen anacrónica', explicando que es muchos tiempos a la vez, esto se explicaría también a partir de la propuesta de la recursividad. Después, refiriéndose al momento en que se ensambla la imagen de la Madre Milpa Joven, se añade:

Este ensamblaje « enlaza » la unidad o completitud que no es el estado ordinario de las cosas, sino algo que se busca y se alcanza de manera irremediamente efímera. El concepto de *nierika* como modo de conocimiento indígena – siempre riesgoso – comprende en

257 Regina Lira (2017), *op. Cit.*, p. 172.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

sí esa pregunta: la de ver (del verbo *nieriya*), conocer, comprender « la totalidad » (Kindl 2007, p. 329).²⁵⁸

Este instante efímero en el que se condensa la imagen de la Madre Milpa Joven, puede interpretarse según la propuesta de la recursividad, como ese tiempo presente fugaz y también efímero en el que se encuentran las tres caracterizaciones del tiempo: pasado, presente y futuro, proyectando en el instante una imagen de la totalidad que es también efímera. La investigadora también distingue en su análisis un proceso de sincronización-simultaneidad mediante el cual el *mara'akame* haciendo una metáfora de tejido unirá aspectos que se encuentran separados, en un mismo tiempo-espacio. Estas metáforas y su vinculación con el tiempo y el espacio resultan muy potentes, pues aportan claridad a la importancia del tejido y al lugar de las mujeres, que son quienes tejen: el gran reto del *mara'akame* es enlazar estos centros que se encuentran separados físicamente mediante el canto ritual. Este acto que realiza el *mara'akame*, de unir centros que se encuentran separados físicamente, podría también equipararse a los modos de re-existencia mediante los cuales las mujeres *wixáritari* tejen las relaciones entre formas de 'estar-siendo' diversas.

A este proceso de sincronización se superpone el de la simultaneidad de los espacios-tiempo multiplicados en el canto, que crea las condiciones para que el cantador alcance uno de sus grandes retos: el de articular – enlazar o tejer según el lenguaje del canto – los distintos centros del canto (el patio ritual, la fogata, el altar, la milpa, el lugar de caza, la lecha, el *nierika*, el tapete, etc.) en un mismo tiempo-espacio que es el aquí-ahora del ritual (Lemaistre 2003, p. 184; Benzi 1972, p. 107-108).²⁵⁹

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 169.

Por último, se destaca que es justamente el maíz el que detona la unión entre el pasado y el presente (y aunque no se contempla en el texto, también el futuro), a través del acto sacrificial que sucede durante las ceremonias.

El maíz es efectivamente un detonador de una historia de sacrificios sin fin que involucra a cada persona en el presente y la vincula con el pasado. Posiblemente esta fuerza trágica que se prolonga en la imagen haga del nacimiento del maíz uno de los grandes temas gráficos representados en el arte huichol [sic] de tablas de estambre, y también del arte mesoamericano, que a manera de figura intermedia entre el arte y el ritual se transmite restituyendo el continuo vivencial entre el presente y el pasado.²⁶⁰

Después de analizar todos estos elementos que aportan las distintas investigaciones, podría entenderse la razón por la cual la participante hace alusión en su narración a la siembra del maíz, al acto de dar de comer a los ancestros, lo cual sucede mediante la sangre de la res o el venado, víctimas del sacrificio, precisamente en el extracto del cual detona la reflexión sobre el tiempo y su relación con la transmisión y revitalización cultural. Coincide además que todas las involucradas en esta reflexión somos mujeres, tanto las participantes, como las investigadoras.

Hay otro aspecto del tiempo que es importante mencionar, las participantes refirieron que hay una diferencia entre el transcurrir del tiempo en la ciudad y en la sierra. Los *wixáritari* que viven en la sierra, no están anclados a la calendarización del tiempo, al registro de los días de la semana o de los meses o a la medición de las horas. El tiempo, en la cotidianidad, fluye con los cambios que ellos observan en la naturaleza, en los astros, en la luz solar, en la humedad o sequía o en la organización de las actividades familiares. Por supuesto esto sucede para quienes no tienen relación con las Instituciones, por ejemplo, la escuela o para quienes no

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 173.

tienen señal de *Internet*, lo cual ya es cada vez menos probable, pues muchos *wixáritari* están en estrecha relación con la cultura occidental o mestiza, tienen celulares y señal de *Internet*. La prueba es que pudimos realizar las entrevistas en línea aun cuando ellas estaban en la sierra. Sin embargo, los ritmos en la sierra son mucho más ligeros que en la ciudad, las participantes confirmaron que incluso cuando están muy ocupadas en la sierra no es comparable el nivel de estrés, al que ellas tienen o tenían en la ciudad.

Es el tiempo también el que permitió articular las relaciones que se tejieron en este camino, que fue el transcurso de la investigación, así como también el espacio. Las interacciones entre las participantes, el vínculo con las investigadoras, las clases y el contacto con el Comité y la Universidad, todo transcurrió en esta investigación en tiempos y espacios diversos, nuestros encuentros estuvieron mediados por temporalidades diversas, entre espacios virtuales, la pandemia por Covid-19 modificó las formas habituales de 'estar presente' y quizás gracias a esas posibilidades, este camino transcurrió por las veredas que lo hizo y generó las relaciones que suscitaron estas páginas.

4.3. Re-existiendo.

Ya es de noche. Escucho cómo las palabras se enlazan con ella.

La jícara ofrendada impaciente está.

Las divinidades de la lluvia ya anuncian su espera.

Hiiiki ri muyiwi. Tinakemeki niuki mewamie nemiti'ena.

Xukuuri ri'aitsiwaame muyutaketsa.

*Xapawiyekate memaitiká memitakwewie.*²⁶¹

Las re-existencias surgen a partir de esos procesos de choque, confrontación, quiebre, negociación y re-afirmación en las relaciones que se tejen dentro de las familias, en las comunidades, con el *Yeyari*, pero sobre todo frente y en contacto directo con la otra cultura, la cultura hegemónica mestiza. Las mujeres que han participado en la investigación afirman de manera creativa su cultura e incorporan rastros de la otra cultura. Son, como afirma Diana Negrín, *Makuyeika*, aunque no hay que olvidar que efectivamente, hay quienes son expoliados de su cultura o quienes simplemente la abandonan, así como narra Xuturitemai (Rafael Carrillo) en el libro *Susurros de la montaña*:

Yo creo que de aquí para adelante ya no vamos a seguir la costumbre, ya la vamos a perder. Ahora todos los niños ya están metidos en la escuela desde que están chiquitos, desde los tres años cuando ya pueden caminar, órale a la escuela; pues ¿Cómo los vamos a llevar a todos lados? Cuando nosotros hacemos la fiesta, si pides permiso para llevar a los niños, los maestros no los dejan, no admiten, que porque dicen que les hace falta asistir, que hagamos la cacería hasta el sábado y entonces ya no van a la cacería, ni van al río para sacar pescado ni saben rezar y ya nada más van a la escuela y por eso ya no siguen, por eso ya no los llevo; y si yo los quiero llevar, ellos ya no quieren ir [...] y entonces cómo le van a hacer para estudiar la cultura si están ahí en la escuela, ahí duran toda la semana. Por eso yo estoy pensando que en adelante se va a perder la costumbre. [...] Ahora que mis hijos ya no estudian y ya no van a la escuela, tampoco me acompañan porque ya no les gusta. Algunos ya nada más estudian a Jehová. [...] Mis nietos están chicos y si les digo que vayamos a hacer la fiesta, ninguno va. El otro día hice la fiesta yo solito ahí con mi esposa, yo creo que de aquí para adelante ya se pierde la costumbre.²⁶²

261 Angélica Ortiz López (Aitsarika), *op. Cit.*, p. 15

262 Mariana Fresán, *op. Cit.*, P. 194.

Una de las participantes se ha dedicado a la educación, actualmente es directora del Bachillerato Intercultural y ella compartió durante las entrevistas la misma preocupación que se menciona en el extracto de entrevista citado; posteriormente otra participante sin una referencia directa al tema, mencionó nuevamente dicha problemática, lo cual es signo de que esta circunstancia es una preocupación constante para familias, maestros y para la comunidad en general.

Es lo que yo hablaba en mi trabajo también, en mi tesis, que pues desgraciadamente la gente se tiene que adaptar al calendario escolar que nos trae el gobierno, cuando sería... pues estaría lo contrario, ¿no? Porque aquí antes sí hacían ceremonias en cualquier día, puede ser entre semana o fin de semana, o los padres de familia llevaban a sus hijos a un lugar sagrado y pues a veces ocupaban más tiempo. Y ahora, pues con la llegada de las escuelas, pues muchas ceremonias se hacen los fines de semana y de manera rápida, ya como debería ser ya no tanto, y pues... y si alguien pide permiso y saca a su hijo para llevarlo a una ceremonia o lugar sagrado tiene que hacerlo rápido porque pues también preocupa las faltas en las escuelas. Entonces es la desventaja.²⁶³

Sí, es ahí justamente donde a veces, por ejemplo, decimos o se dice, de que... o exigimos, ¿no?, en las comunidades que, por ejemplo, la educación o las políticas públicas no estén acorde o diseñadas no acorde a ese calendario que nosotros manejamos, ¿para qué? Para que los niños, por ejemplo, tengan oportunidad de poder asistir, no pierdan las clases o que los papás no se preocupen por pedir permiso y cosas así, ¿no? Y que, pues bueno, al final de cuentas, pues hasta ahorita, por ejemplo, no está calendarizado de esa forma, entonces... y es algo donde ahí se va perdiendo, ¿no?, toda esta... de cierta forma. Obviamente los papás hacen lo posible, sacan a sus hijos esos días de clase pero pues es algo que, pues no debe de pasar, ¿no?, si todo está acorde al calendario que también nosotros tenemos como *wixáritari*.²⁶⁴

263 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

264 Dianna Montoya, Entrevista, 2021.

El tema es abordado también por Séverine Durin y Angélica Rojas en el texto “El conflicto entre la escuela y la cultura huichola” [sic], en el cual Durin y Rojas discuten el concepto de ‘tiempo’ para hacer un análisis de ambos calendarios y proponer alguna solución a este conflicto, en dicho estudio se vislumbra una diferencia en la concepción del tiempo, tema que ya se ha abordado en el apartado anterior. En la reflexión también se deja clara la paradoja en la cual se encuentran las familias *wixáritari*: por un lado la escuela es necesaria para que las niñas y los niños puedan aprender a leer y escribir en español, para con ello disminuir las desventajas en su relación con la cultura dominante, por el otro lado, llevarlos a la escuela los aleja del costumbre.²⁶⁵ Este es un ejemplo que explica bastante bien la complejidad de la relación entre ambas culturas, el problema real no es la relación en sí, sino la disimetría en esta relación, por supuesto, si en lugar de generar acuerdos, de buscar negociaciones y de considerar el valor de ambas culturas, una se impone sobre la otra, habrá pérdidas y quiebres, ante la imposición, pueden surgir distintas reacciones: la sumisión y quizás la extinción, o bien, resistir... Y si resistir no es suficiente, entonces se resiste desde otros lugares, de creativas formas: se re-existe. Esto es lo que logran las mujeres *wixáritari*, a partir de un hilado muy fino entre ambas culturas, por supuesto, el tejido tiene tensiones y rupturas, pero se continúa tejiendo.

Siempre, bueno, yo siempre había dicho y en un principio también te lo comenté, ¿no? Siempre al momento de salir de la comunidad vienes con esa idea, de decir... de dominar la cultura pues, dominante en este caso, ¿no? Empaparte de todos los temas, obviamente sin olvidar tu cultura y eso es también importante, pero sobre todo, por todo, al final de cuentas siempre en las comunidades ha habido ese tema de conflicto, de decir, bueno, es que las Instituciones te cambian y que las escuelas te cambian. Sí, pero es que realmente si nos ponemos a reflexionar, pues es que todo viene de las Instituciones, lamentablemente, es una estructura tal cual, en donde no podemos estar sin ella, desde cualquier tema que quieras

265 Durin y Rojas, *Op. Cit.*, p. 166.

hablar, desde educación, desde el tema de salud y que tenemos que estar ahí, tenemos que incidir, tenemos que, por ejemplo, en el tema de educación intercultural, el tema de salud también intercultural, con ese enfoque y tenemos que estar participando porque si no lo hacemos, pues esto, al final de cuentas pues caemos en lo mismo, ¿no? En el error o caemos en las mismas condiciones de siempre, que históricamente pues se nos discrimina y que históricamente hay desigualdad y por eso pues es necesario estar, aportar desde estas perspectivas y sobre todo desde el conocimiento que tú tienes, pero también enfocarlo a este tema cultural y, pues bueno, son varias cosas que también nosotros eh... como jóvenes, sobre todo, pues tenemos que incidir.²⁶⁶

Siempre lo que yo pensaba era que tenía que hacer algo aquí, que no iba a vivir en la ciudad sino en la ciudad solo iba a aprender y regresarme, y al regresar aquí siempre hacer algo, ayudar, ayudar a la gente, no sé, colaborar en algo, porque siempre la preocupación de nuestros papás o abuelos era que, que teníamos que defender el territorio y para eso tenemos que saber leer, comprender, pues eso, lo que viene en los artículos, las leyes, pues siempre tenía que hacerlo alguien, ¿no? Siempre, en cada reunión, decían o platicaban de esa forma, que porque teníamos que seguir estudiando, que porque pues algún día teníamos que defender nuestro... nuestros recursos, ¿no? Siempre eso era lo primero que yo tenía en mente.²⁶⁷

Como podemos observar, las tensiones se asoman en estas narraciones, la necesidad de vivir esa paradoja, aprender de otra cultura a riesgo de perder lo propio, la urgencia por dominar la lengua, por comprender las normas y las leyes, por entender las maneras de actuar de los otros, para con esos conocimientos poder defender lo propio: el territorio, la lengua, la cultura, la naturaleza y a la familia y comunidad misma; por otro lado, la distancia y los cambios que esos

²⁶⁶ Dianna Montoya, Entrevista, 2021.

²⁶⁷ Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

aprendizajes generan en los *wixáritari* que estudian, que se acercan a las Instituciones, que se van a las ciudades.

Pues sí, da mucha tristeza que, bueno, cuando uno se pone a escuchar acá en las ceremonias a los abuelos, a los ancianos y cuando ellos recitan, pues sí, dicen palabras muy, muy duras, ¿no? De que los ancestros pues ahí están reclamando de que, pues no se les cumple lo que piden, porque pues ellos nos piden que los alimentemos, que aunque ya se fueron de aquí, pero que siguen aquí con nosotros, y pues, a veces piden pues que los alimentemos y cuando la familia está cumpliendo todo, como que a cambio de eso obtiene, obtienen más sabiduría, como que sus sueños son más claros, como que nos ayudan ellos mismos, pero ya si una familia ya se olvida de todo eso, si se va a la ciudad, pues como que pues sí, sí da tristeza saber que sus ancestros... pues sí, se han olvidado de ellos, ya no hacen ceremonias para ellos y pues ya se está perdiendo la conexión con ellos y cuando se enojan ellos es que te... se dice que te maldicen y es cuando ocurren accidentes, o nacen niños deformados, o sucede algo en la familia y eso es lo que hemos detectado con ellos, pero pues sí, da mucha tristeza saber que el capitalismo ya los ha dominado, conquistado, ¿no?, dominado. Y en la ciudad tal vez, yo creo que también sufren, ¿no?, porque muchos... algunos sí tienen cargos, así, son como servidores públicos y tienen trabajos fijos, pero otros... por ejemplo los que... tal vez algunos tienen... pues venden su arte, pero pues ahí no es nada seguro. Sí, pues siempre los que salen a trabajar, pues se acaba la temporada, pero sí, aquí mucha gente lo que le da coraje también es que ellos vivan haciendo arte, plasmando lo sagrado, los elementos sagrados y aquí que no se dediquen, pues que no lo practiquen, que nomás vivan de eso.²⁶⁸

En este otro fragmento podemos ver las tensiones que se generan al interior de la comunidad, es decir, la tensión que surge en la relación con el *Yeyari* y con las personas que viven en la comunidad cuando las familias emigran a la ciudad y no regresan a cumplir sus obligaciones rituales, a cumplir con el Costumbre para alimentar y dar continuidad a la relación con sus ancestros. Johannes Neurath afirma que los *wixáritari* aprenden en sus rituales a practicar este tipo de relaciones complejas, ambivalentes, contradictorias y peligrosas, aunque lo más

²⁶⁸ *Ibidem*.

importante es aprender a controlar esas relaciones con seres de la alteridad²⁶⁹.

Esta hipótesis explicaría tanto la potencia de las acciones con las cuales ellas y ellos reafirman sus identidades y su cultura; así como la capacidad que han demostrado para negociar (aunque de manera discontinua y desconcertante)²⁷⁰ con distintos actores, entre ellos gobiernos locales, asociaciones civiles y el Estado, por ejemplo para la defensa de su territorio, baste ver la reciente reunión con el Presidente de la República, Andrés Manuel López Obrador en el contexto de la Ceremonia por la Renovación del Mundo, momento en el cual le solicitan intervención urgente para proteger todos sus sitios sagrados y sus territorios. Por otro lado, las continuas transformaciones y movimientos que se viven en el acto ritual, abren las posibilidades a la acumulación de identidades, la identificación múltiple o antagonista y la presentificación²⁷¹, todos estos estatus ontológicos que están mediados por relaciones, que ahora Neurath identifica como cosmopolíticas, pues seres, cosas y las mismas relaciones están sujetos a tensiones y negociaciones, para lograr un equilibrio o un balance, aunque este sea momentáneo.

En esta delicada línea de equilibrio, es en la que las mujeres que participaron en esta investigación se mantienen, por supuesto, como ya se pudo notar en sus expresiones, en sus vivencias, incluso en sus estados emocionales al tocar temas delicados durante las entrevistas, hay muchas tensiones, hay conflictos y muchas veces el encuentro implica peligros y ambivalencias, tanto por no seguir el camino de los ancestros a cabalidad, como por no aprender lo necesario de la cultura mestiza; ambas situaciones implican riesgos, pero ellas van decidiendo aflojar o tensar hilos, trazar de forma creativa nuevas líneas y figuras en los tejidos, en suma: re-existir.

269 J. Neurath (2020), *Op. Cit.*, p. 62.

270 Regina Lira (2018), *Op. Cit.*

271 J. Neurath (2020), *Op. Cit.*, pp. 49 y 62.

Pues a mí las cosas bonitas que se me hacen es precisamente es esa identidad que traemos las mujeres. Precisamente esa tarea que traemos las mujeres de resistir y seguir fomentando, fortaleciendo nuestra cultura desde nuestro trabajo comunitario, desde lo maternal, desde porque transmitimos la lengua por ese medio, desde esos valores que traemos de transparencia, de trabajo, de trabajo bonito, de trabajo que realza la cultura, que le da ese reconocimiento. La labor cultural, desde nuestras vestimentas, desde nuestro trabajo de hilar, de trabajar con el estambre, de esos diseños hermosos que tanto presumen, que vienen de las mujeres, la mayoría es de las mujeres, o sea, ese trabajo es invaluable y tiene que seguir. Eso es lo más bonito pues, este, aunque nosotras muy de adentro no, no lo valoramos así, o sea, la percepción de ellas es que es un trabajo a lo mejor insignificante, quién sabe, ¿verdad?, pero no lo ven a ese grado, pues, a ese grado de bonito, de valioso, de que es muy importante el trabajo que realizan, ¿verdad? Entonces, realmente el trabajo de las mujeres en las comunidades es muy valioso e importante, si no, no estuviéramos aquí, así de fácil, si no, no estuviéramos, este, la cultura no estuviera, también. La cultura a lo mejor ya estuviera bien deteriorada, nadie hablara la lengua, no continuarán con esa, con esos conocimientos que las mujeres aportan, que eso es, no lo quiero decir como 'tarea', pero ese es como el trabajo que se ha estado haciendo. Entonces eso es lo más bonito y que las mujeres no se cansan, no se cansan de trabajar, lo hacen con mucho amor, con mucho amor, con mucho compromiso hacia la cultura, hacia la colectividad, hacia sus hijos y a veces ese trabajo, pues no es ni personal, a veces como que, como que dan más por otras personas, que por una misma, o sea, ellas ven más por otras personas, por sus hijos primero y luego después por los demás y luego... y ya al último, a veces, cuando se acuerdan, de ellas. Entonces dan mucho, pues, dan más de lo que deberían dar y a veces se abandonan a ellas mismas. Y ahí es en donde no me parece.²⁷²

Cuando conversábamos acerca del choque que implica salir de la comunidad, alejarse de la familia y enfrentar la ciudad, con todas sus dificultades, discriminaciones, pero también con los retos, proyectos y esperanzas, las mujeres que participaron en la investigación platicaban cuáles eran las formas, las estrategias, los resquicios que encontraban para re-afirmarse en un sitio diferente,

272 Marina Carrillo (Tukarima), Entrevista, 2021.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

ante una cultura distinta. Hubo variadas experiencias: la negación y el rechazo a lo propio, en una primera instancia, pero el encuentro y la revaloración de lo propio a partir de procesos de enseñanza-aprendizaje con jóvenes *wixáritari* al entrar en contacto con ellos como maestra en la sierra; la soledad y la angustia por no poder hablar, la duda y posterior confirmación del quién soy y de dónde vengo, para accionar después estrategias de conservación y transmisión de la cultura; el rechazo al llegar a la sierra siendo niña y viniendo de la ciudad, el aprender a hablar la lengua *wixárika* y hacer lo que las otras y los otros hacen, hasta la posterior organización con otras personas para tejer lugares seguros y más amables de convivencia entre *wixáritari*. Ahora, después de leer este pequeño pasaje en el cual una de las participantes nos comparte su sentir acerca de la importancia y el valor de las mujeres *wixáritari*, es indispensable presentar lo que ellas definen que es una mujer *wixáritari* y cuál es la importancia de la mujer en su cultura.

Yo creo que sí, ser una mujer *wixárika*, yo creo que sí es mucha responsabilidad, es como la responsabilidad de educar a tus hijos, responsabilidad de cuidar las reliquias sagradas que te dejaron tus ancestros, responsabilidad de cuidar el medio ambiente. Sí, creo que sí, sí hay mucha responsabilidad. Y la salud, cuidar la salud de la familia, obviamente con la ayuda de tu, pues de tu pareja, de seguir conservando las semillas y transformarlos en tortillas, tamales, en atole, pues... enseñarlo, pues que no se pierda la gastronomía de la cultura *wixárika*. Aprender y también para para enseñar después. Pues ya en las ceremonia es donde tiene que ver mucho con... hasta con el universo, ¿no? Porque... sí, porque tenemos que darle mucha importancia a la energía que nos llega, pues ahí, entre la recitación, ¿no?, entonces es como... pues ya, todo el universo, comunicarte y si consumes peyotes así de manera... como debe ser, pues sí te enseña muchas cosas, como que te enseña todo el universo, de cómo... cómo es. Por eso yo, yo como que no, pues no tengo miedo de morir, o más bien como que ya, ya cuando te mueres creo que es un cambio de vida, que tal vez vayas a viajar a otra parte, como que si te enseñan mucho esas cosas en... ahí en las ceremonias, de saber que tus ancestros están ahí, comunicándose contigo, o que el *mara'akame* te diga que... que dice

esto tú bisabuelo, entonces ahí uno piensa que pues no te... no te desapareces para siempre, sino vas a estar ahí cuidando a tu, a tu familia, desde lejos. Sí, por eso sí siento que ser *wixárika*, mujer *wixárika*, sí, sí hay responsabilidad mucha de, de cuidar esa aparte, de transmitir lo que uno va aprendiendo en las ceremonias y transmitirlo a sus hijos, de cuidar las reliquias y saber comunicarse con los ancestros. Como que sí, sí siento mucha responsabilidad en eso.

Sin la mujer no se puede realizar la ceremonia, es lo que siempre ha dicho un hermano, así, sin la mujer no hay ceremonia, porque tiene que ver mucho el linaje, tiene que ver mucho las ofrendas que carga la mujer, la responsabilidad que tiene en la ceremonia y sin eso, pues así, puros hombres no lo pueden hacer. El hombre pues sí, se encarga, sí, es su responsabilidad cuidar la milpa y ya la mujer el proceso, ¿no?, la transformación y pues... aunque sí, ayudándose, pero pues ahí tenemos esa tarea.²⁷³

En este fragmento hay mucha información acerca de lo que representa ser mujer en la cultura *wixárika*, en un principio se señalan las responsabilidades múltiples: el cuidado y la crianza de los hijos, la transmisión de los conocimientos, el cuidado de las reliquias familiares que se guardan en el *Xiriki* y las reliquias que se heredan por linaje resguardadas en el *Tukipa*, el cuidado de la salud de la familia y del medio ambiente. Se destaca la colaboración de la pareja en estas tareas de cuidado. La mujer es también quien cuida las semillas y las transforma en alimentos. Todo lo anterior está relacionado con el ámbito familiar y el ámbito religioso o ritual, quizás equivaldría al microcosmos que según O. Kindl representan las jícaras.

Podemos observar después un siguiente nivel, que podría corresponder entonces al macrocosmos, en este, la mujer está en relación con el universo y en comunicación con los ancestros a través del consumo 'como debe ser' del *hikuri* y de los sueños, también debe estar al tanto de la energía que se recibe mediante la recitación (o el canto ritual) y de los conocimientos que se adquieren y transmiten.

²⁷³ Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

Posteriormente se introduce el tema de la muerte como tránsito al lugar en donde están los ancestros y, por tanto, se vuelve a mencionar la importancia del cuidado de los saberes ancestrales y de la transmisión de estos a los hijos. Por último, se menciona nuevamente la relación de pareja, las tareas diferenciadas: el hombre se encarga de la milpa y la mujer de la transformación del maíz en alimentos y se enfatiza la importancia de la mujer en las ceremonias, de tal manera que se concluye que sin la mujer no habría ceremonias y esto no solo refiere a que las mujeres preparen los alimentos y el *tejuino* para la fiesta, sino que menciona aspectos como el linaje que carga la mujer, las ofrendas que están a su cargo y las responsabilidades que tiene durante el ritual, aunque sin especificar cuáles son. Es posible entonces afirmar una participación activa de la mujer en la sociedad y en la cultura *wixárika*, en dos aspectos que se relacionan a través de ellas: lo doméstico y lo ritual, ambos atravesados por la complejidad temporal que se ha propuesto.

Ser mujer *wixárika* es algo, para mí, que conlleva mucho compromiso, que en nosotros radica, por ejemplo, lo que te comentaba, toda esa participación, todo ese involucramiento con la cultura, o sea, como que se carga un poco más hacia la mujer ese compromiso familiar con hacer el trabajo de que la cultura prevalezca, de que la cultura pues así, día a día no muera, resista, como que traemos esa carga, que bueno, no es una carga como nosotros lo vemos, pero sí tiene la responsabilidad, que hemos llevado así, como de forma automática, sin verlo como carga, pero he visto que en eso radica el trabajo de nosotras, la labor como mujeres *wixáritari*, pues desde la enseñanza del tejido, los materiales, del tejuino, de la misma enseñanza de la lengua, de todas esas actividades que nos corresponde a las mujeres. [...] Como que si nos hubieran exterminado a las mujeres como que sí, no fuera igual, sí somos parte importante y esencial de la cultura.²⁷⁴

274 Marina Carrillo (Tukarima), Entrevista, 2021.

El extracto corresponde a otra participante, un dato interesante es que ambas coinciden en hablar de la responsabilidad y el compromiso que las mujeres *wixáritari* tienen en la práctica, conservación y transmisión de la cultura. Ella menciona aspectos importantes de forma específica como la enseñanza de la lengua materna, el tejido, los materiales que se utilizan, la preparación del *tejuino*, todas estas actividades como parte del trabajo que realizan las mujeres *wixáritari* y que se transmite a través de ellas. Además confirma, coincidiendo con la otra participante, que las mujeres son parte esencial de la cultura *wixárika*.

El concepto de *wixárika* lo manejan mucho las personas, los *mara'akates* y creo que ellos tienen un concepto diferente y demás. En la práctica, obviamente, pues bueno, ser mujer *wixárika* pues es... bueno, yo me siento afortunada de haber nacido *wixárika*, creo que si en algo tenemos que sentirnos orgullosos, pues es en eso, ese es un valor, bueno, lo constituyen varios valores, en lo cultural. Creo que es algo... sí, que te identifica, que te da esa libertad de ser quien eres tú, como persona, en lo individual pero también en lo colectivo, la importancia, pero sobre todo creo que hay un... algún pendiente, ¿no?, hacia las mujeres, entonces el hecho de que sea mujer *wixárika* siempre me recuerda eso, que tenemos algunas cosas por hacer, que tenemos muchos pendientes, que hay una... sí, prácticamente una deuda hacia estas mujeres, pero que al final de cuentas, pues bueno, tenemos el mismo valor de las demás mujeres, pero también de los hombres de la misma comunidad. Es algo que siempre voy a cargar, creo que en toda mi vida. Ser *wixárika* creo que significa pues una fortaleza, fuerza, cultura, espiritualidad, todo eso, pero que también, pues bueno, tenemos que darle ese valor.

De acuerdo a la cosmovisión del pueblo *wixárika*, la mujer creo que es el pilar fundamental en todo lo que es la cultura, porque los elementos que constituyen esta cosmovisión, esta cultura, pues son principalmente, por ejemplo, el maíz, la jícara, el agua que es vital también para la vida, ¿no? Entonces, todos estos elementos que simbolizan a la mujer creo que, en general, no solamente para el pueblo *wixárika*, creo que representan algo importante, por ejemplo, el agua que es vital para la vida, la tierra y el alimento, a través del maíz, creo que sin eso no seríamos nada, ¿no? Y el rol de la mujer pues es eso, los símbolos pues son esos, la alimentación a través del maíz, la tierra, pues los lugares a donde estamos, porque también da frutos y el agua que también es muy importante y creo que a partir de ahí, la población

wixárika y los demás no viviríamos y no existiríamos sin eso, porque es algo importante, bueno, a final de cuentas todos los pueblos indígenas pues siempre tenemos esa relación con la naturaleza y demás. Y creo que eso es, vida, y el rol de la mujer pues es representar eso, cuidar eso y llevarlo más allá, de transmitirlo, darle identidad y transmitirlo de generación en generación, para que esta cultura siga viva.²⁷⁵

En este texto acerca de lo que significa ser mujer *wixárika* y el rol que la mujer tiene en la cultura *wixárika*, compartido por la tercera participante, nuevamente se hace referencia a la importancia de la mujer como transmisora de los conocimientos ancestrales y de la cultura; sin embargo, se expresa también una denuncia: las mujeres son muy importantes en la cultura *wixárika*, pero hay una deuda pendiente con ellas, el reconocimiento de que tienen el mismo valor, tanto dentro, como fuera de las comunidades, es decir, en relación con otras mujeres y en relación con los hombres *wixáritari*. Esta deuda las lleva a ellas mismas a asumirse con este compromiso y a actuar en consecuencia, a resistir y re-existir.

Un detalle que llama la atención está relacionado con el orgullo de pertenecer a este pueblo y de ser *wixárika*, con los valores que esto implica: fuerza, fortaleza, cultura, espiritualidad. Por otro lado, hay también una asociación simbólica de la mujer con elementos de la cosmovisión, esta asociación no es casual, como ya se ha explicado, forma parte de la socialización de la cultura, por tanto, aspectos como: la jícara, el maíz, la vida, el agua, son parte de este universo de significados de la propia cultura *wixárika*, aunque ella misma recalca que estos símbolos de manera general refieren a la vida y la naturaleza, y esta asociación la comparten con otras culturas. Destaca también la relación entre la mujer y el maíz, vínculo que se establece a través de los alimentos.

Es importante mencionar que durante los diálogos, un dato que quedó claro es que niños y niñas pasan a ser hombres y mujeres una vez que se casan o tienen

²⁷⁵ Dianna Montoya, Entrevista, 2021.

familia, esto funcionaría como un ‘ritual de paso’ y este cambio se manifiesta en la entrega de su propia jícara familiar, de tal forma que cada familia *wixáritari* tiene una jícara familiar, la cual les acompaña cuando realizan ceremonias y peregrinaciones, en esta jícara familiar están representados todos los integrantes de la familia y estas jícaras están bajo el cuidado de las mujeres de la familia.

Para hablar del significado de la mujer en la cultura *wixárika* o lo que para ellas significa ser una mujer *wixárika*, además de expresarlo de forma verbal, como se abordó antes, se les solicitó que realizaran un dibujo que representara o respondiera a la cuestión: ‘Ser una mujer *wixárika* es como’ o ‘una mujer *wixárika* es como’. A continuación se presentan los tres dibujos con la interpretación que ellas hicieron de ellos.

La jícara siempre nosotros la representamos como mmm... bueno, es como en general la tierra, no?, la tierra que da frutos. Bueno, el maíz pues es el alimento y la luz, la mujer también es luz, representa la vela, no? El agua, bueno, aquí siempre lo traducimos así, la jícara, la tierra y el agua y el peyote, pues bueno, eso es general, no?, no solamente simboliza, aunque la mayoría dice bueno, que es conocimiento, no solamente hacia el hombre sino también a la mujer. Y realmente, bueno, podía dibujar nada más la jícara porque al final de cuentas es lo que representa a la mujer y el contenido, todo lo demás, pues es extra. Normalmente la jícara pues es como la tierra y el agua, es como el sostén de todo y ya todo lo demás nace de ahí: el maíz, la luz a través de la vela y el peyote, pues bueno, que simboliza para la cultura pues conocimiento, sabiduría y demás. La vela simboliza la luz, bueno, no luz viéndolo como... bueno,



Figura 16: Dibujo metáfora mujer *wixárika*. Fuente: elaboración de Dianna.

prácticamente es la del sol pero siempre se simboliza, bueno, a través de la vela, no?, el sol, la luz en el sentido de que te abre puertas, no? De que ves más allá de... como una guía.²⁷⁶

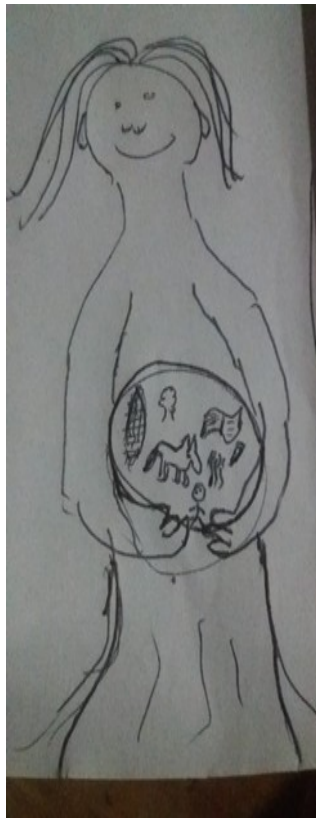


Figura 17: Dibujo metáfora mujer *wixárika*. Fuente: elaboración de Hawiema.

En las manos trae como un, pues como un plato así, que a la vez representa como... lo que existe en el mundo, según la cosmovisión *wixárika*. Ahí en el plato, trae una planta, un niño, una mazorca, trae un animal y trae fogata, porque pues normalmente la mujer siempre está vinculado con la fogata. Sí y trae un libro, un lápiz, también [risas]. Pues [significa] que actualmente ya la mujer *wixárika* ha cambiado, por eso le agregué un libro, un cuaderno, un libro, un lápiz porque pues eso es lo que ha agregado de la cultura occidental, ¿no?, de la conquista, pero pues la mazorca pues representa la cultura, la, la... pues la madre que veneramos, La Maíz y una planta porque pues de ahí también vivimos, un animal, pues la fauna y un niño porque normalmente se le vincula con la crianza de los niños, ajá, y la fogata porque pues normalmente está en la cocina [risas]. [Lo tiene en las manos] porque pues es el sostén, la mujer siempre es la que sostiene, como que la mujer es la unión de la familia, no sé, es la... y la que debería pues transferir sus conocimientos a sus hijos, como que es su responsabilidad. Sí, es una jícara, que a la vez representa el mundo, pues es muy importante.²⁷⁷

²⁷⁶ Dianna Montoya, Entrevista, 2021.

²⁷⁷ Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

Dibujé un águila real. Pues ahora todavía puedes avistarlas en diferentes puntos de la sierra y encontré muchas anécdotas sobre el águila real, muchas vivencias sobre este animal, como algunas o algunos se convierten, no sé si ahorita, pero antes, por ejemplo, los *mara'akate* se convertían en águilas reales, como se convertían en diferentes animales y como que me quedé pensando. Vi un documento pues de una persona de aquí que se convertía en águila real, de hecho ayer fui a ese territorio de donde es el señor y no sé, como que lo dibujaron como en forma de águila y en donde lo estaban observando [...] Y esa persona estaba como parada en frente de ellas y me quedé pensando, ¿ve'a? No me acuerdo si tú o alguien me preguntó: -¿A poco las mujeres también son *mara'akate*?



Figura 18: Dibujo metáfora mujer *wixárika*. Fuente: elaboración de Tukarima

Creo que alguien más me preguntaba. ¡Sí, claro!, nomás que como que no exteriorizan sus saberes o sus dones hacia afuera, pero sí, hay mujeres *mara'akate*. Más antes a lo mejor no se veían mucho o no sé si las tenían como prohibidas, ¿no?, sería preguntarles a los *mara'akate* grandes esa situación. Pero yo dije, bueno, quien sabe si también se convertían en águilas, tal vez ellas también tenían ese poder, ese don, ¿verdad? [...]. Y es algo que sí... que lleguen a ese grado de poder. Entonces tal vez las mujeres también se convertían en águilas reales. También identifiqué el águila real porque es como protector, así como las mujeres, como que tiene un tercer ojo y puede ver lo malo, lo bueno, en donde percibimos como muchas cosas, [tiene] como una mejor vista para ver por el bien de la familia. Y también tiene las garras, tiene las agallas que nosotras tenemos y defendemos con mucha fuerza, ¿verdad? Nosotras arropamos y curamos muchas dolencias de mucha gente, a muchas personas que queremos. Por eso, por eso lo elegí.²⁷⁸

²⁷⁸ Marina Carrillo (Tukarima), Entrevista, 2021.

En cuanto al análisis de las metáforas contenidas en los dibujos realizados y en las interpretaciones expresadas por las participantes, es posible identificar de primera instancia dos imágenes: una vasija/jícara y un águila. Estas metáforas se expresarían de la siguiente forma: Las mujeres son como vasijas/jícaras y Las mujeres son como águilas. En el caso de la primera metáfora, la proyección tiene una correspondencia ontológica del tipo 'la sustancia es un recipiente', pero corresponde también a una causación prototípica²⁷⁹; mientras la segunda metáfora tiene una correspondencia epistémica de tipo "las personas son animales"²⁸⁰. En el caso de la metáfora: las mujeres son como vasijas/jícaras, el dominio de origen corresponde a: las vasijas/jícaras contienen cosas/líquidos o guardan sustancias, contienen agua; el dominio destino corresponde a: las mujeres sostienen el mundo, guardan el conocimiento, contienen en sí la vida. En la segunda metáfora, el dominio de origen corresponde a: águila, mientras el dominio destino corresponde a: las mujeres, en este caso la transferencia se realiza a partir de algunas características de las águilas: protección, cuidado y defensa, amplitud de vista, fuerza, agallas y en el caso de la cultura wixárika, conocimiento. Hay también encadenamientos con los demás elementos que aparecen, aunque también hacen referencia a la mujer. La metáfora de la jícara puede corresponder también al concepto general 'creación' pues siguiendo lo expresado por Olivia Kindl y su análisis iconográfico y simbólico, puede representar también un útero²⁸¹. Hay además una metáfora en la interpretación que corresponde a una expresión metafórica: la mujer es la que sostiene. Estas metáforas pueden ser del tipo 'edificio', o también del tipo 'recipiente': *sostiene*.

279 George Lakoff and Mark Johnson, *Metáforas de La Vida Cotidiana*, Octava edi (Madrid: Ediciones Cátedra, 2009), 113.

280 Maria Josep Cuenca and Joseph Hilferty, *Introducción a La Lingüística Cognitiva*, Primera ed (Barcelona: Editorial Ariel, S. A., 2007), 103.

281 O. Kindl, *Op. Cit.*, p. 237.

En esta interpretación es necesario subrayar que la cognición responde a aspectos culturales porque para quien vive en la ciudad una mujer probablemente no tenga correspondencia ni con una jícara, ni con un águila. Lakoff y Johnson también lo mencionan en el texto *Metáforas de la vida cotidiana*: “Los valores más fundamentales en una cultura serán coherentes con la estructura metafórica de los conceptos fundamentales en la misma”²⁸². Sin embargo, es importante notar también que en estas metáforas hay una transferencia de la experiencia subjetiva de las participantes, esto lo podemos notar en los elementos que aparecen dentro de las jícaras, por ejemplo, el libro, el lápiz, la fogata, la vela, el peyote y el águila misma, todos estos elementos hacen referencia al aprendizaje, los conocimientos, una guía; en el caso de la fogata se asocia además a los alimentos y la vela se vincula con la luz del sol. Estos elementos se introducen en dos sentidos: porque las tres participantes tienen estudios profesionales, pero también porque consideran sumamente importantes los conocimientos y saberes de su propia cultura, esto se manifiesta tanto en el *hikuri*, como en la fogata haciendo referencia a la preparación de los alimentos, en la vela que representa la guía, la luz del sol, tal como es representada la adquisición de conocimientos por el nacimiento de la luz en *Wirikuta* y también en el águila, que en el análisis realizado por Olivia Kindl, tiene también para los wixáritari una connotación femenina, relacionada con “Nuestra Madre Águila” (*Tatei Wexikia Wimari*) que en sus garras tiene al mundo, según la mitología, pero que también puede ser una transformación del *hikuri*²⁸³.

En este sentido, somos tejidos de historias y fragmentos de historias que se tejen y destejen, que se narran desde todas las perspectivas posibles: la de la primera persona, la de la segunda persona y la del plural de la primera persona y de la tercera persona. Desde esta

282 Lakoff y Johnson, *op. Cit.*, p. 59

283 O. Kindl, *op. Cit.*, p. 169.

perspectiva, mucho de lo que somos es lo que parece que somos, es decir, nuestra forma de actuar, las historias que contamos y cómo las contamos.²⁸⁴

Como ha podido verse, 'estamos-siendo' también metáforas, nuestra subjetividad y nuestra cultura se develan en las narraciones que hacemos, en las imágenes que producimos. Esas metáforas dan cuenta de los valores de nuestra cultura pero al mismo tiempo transformamos con nuestros tejidos, esa cultura.

Durante el proceso de análisis se lograron identificar algunos 'dispositivos' a partir de los cuales las mujeres logran hilar con otras y otros su cultura y tejer con otras culturas (no solo la mestiza). Entre ellos están la vestimenta, el bordado y el tejido, la preparación del *tejuino (nawa)*, el fortalecimiento de la lengua, la preparación de los alimentos, principalmente el maíz y la realización de jícaras. Todos estos dispositivos forman parte de los conocimientos ancestrales que las deidades otorgan a los *wixáritari* para su subsistencia, todos ellos forman parte del *Yeyari*. S. Schaefer, citada por Regina Lira, describe 'iyari' como: "*a kind of inherited memory that resides in the heart and is passed down from the ancestors. The 'iyari' is an entity that exists independently of an individual human being, and is associated with thought, experience, and understanding*"²⁸⁵. Esos dispositivos que funcionan como 'memoria heredada que reside en el corazón', se transmiten a través de lazos transgeneracionales. Cada uno de ellos se fue develando durante las narraciones de las experiencias vividas, a partir del recuerdo de acontecimientos concretos y en las relaciones que se tejen en lo familiar y comunitario. No es el objetivo de esta investigación realizar un análisis exhaustivo o pormenorizado de estos 'dispositivos', para la cual haría falta una investigación mucho más amplia, la intención es mencionarlos y definir algunas de sus características, o en qué situaciones son utilizados, para destacar su importancia.

284 Ángeles Eraña (2021), *op. Cit.*, p. 122.

285 Regina Lira (2002), *op. Cit.*, p. 53.

En el caso del bordado y el tejido, todas las participantes manifestaron que es la actividad que más les gusta hacer, todas fueron iniciadas en este arte por sus madres y sus abuelas desde muy chicas y ellas continúan haciéndolo y transmitiéndolo a sus hijos. Incluso hacen referencia durante las conversaciones, al efecto tranquilizante y el carácter lúdico de esta práctica, lo cual les ayuda incluso en la vida en la ciudad, que ellas consideran es muy estresante.

“Yo no me acuerdo cuantos años tenía, creo que como 8 años o 7 años, primero empecé a hacer como unas líneas así sencillas, de hecho yo estoy experimentando ahora con mi niña, ya cumplió cinco años hace una semana y le estoy enseñando a hacer las líneas y ya está aprendiendo. Dice [mi mamá] que me enseñó a bordar en esa manta que está como más, como que se ven más huecos, es diferente. Y ella dice que no, que se enseñó a bordar en una manta fina, como para trajes de hombres. [...] La mamá enseña a su hija [se escucha conversación en *wixárika* y se muestra extrañeza] Dice que a ella no la enseñó su mamá, sino su papá y que esta puntada [...] solita se enseñó deshaciéndolo, si encuentras un bordado lo deshaces y en la otra manta lo vas haciendo como está tejido. [...] Hay unas figuras que te lo heredan tu abuela o tu mamá te regaló una muestra y tú quieres conservar esa figura y quieres pasarla a tus hijas, lo que su abuela les heredó”.²⁸⁶



Figura 19: Imagen del documental "Bordado Wixárika". Fuente: Facebook, Cultura Jalisco

²⁸⁶ Cultura Jalisco., *Documental "Bordado Wixárika"* (México: Cultura Jalisco, 2021), <https://www.facebook.com/CulturaJalisco/videos/483409716390180>.

Con el tejido y el bordado se elaboran prendas como el traje de gala que utilizan mujeres y hombres, los cinturones, el *Kitsiuri* (morril), en el cual se guarda toda la parafernalia ritual de quienes participan en una ceremonia. Destaca la elaboración de figuras relacionadas con la cosmovisión *wixárika*, ya sean figuras de animales, plantas, el *hikuri*, así como algunas figuras geométricas relacionadas también, por ejemplo, con la geografía sagrada. Kindl identificaba que algunas de las figuras que aparecen en las jícaras, aparecen también en los telares o en los bordados.²⁸⁷ No es la intención realizar un análisis iconográfico en esta investigación, por lo cual no se profundizará en estos elementos; sin embargo, es importante destacar que, según los mitos es *Takutsi Nakawé* quien enseña a bordar a los *wixáritari*. Así, la transmisión se realiza desde tiempos ancestrales hasta la actualidad. Un trabajo de investigación específicamente centrado en el tejido, es el realizado por Stacy Schaefer, recuperado en el libro *Huichol Women, Weavers and Shamans*, en este texto Schaefer realiza una etnografía completa centrada en este arte, un elemento que destaca es que ella misma aprendió a tejer con mujeres *wixáritari*. Schaefer establece una conexión entre la experiencia y sabiduría que las mujeres desarrollan en el tejido, y los conocimientos shamánicos que también pueden llegar a poseer, de tal forma que una mujer que se hace experta en tejido, logra también de alguna forma una iniciación y comunicación con los ancestros.

*Gender roles in Huichol [sic] society do not exclude women from becoming religious specialist. Men who are interested may learn to be shamans or master musicians, and women can choose to follow the shamanic path, the path of becoming a master weaver or artisan, or both. These opportunities allow women to gain expertise in the many levels of Huichol [sic] cosmology and integrate these teachings into their work, be it curing patients, communicating with the gods, or creating textiles. In turn, women are recognized as specialists with unique abilities that touch the lives of those around them.*²⁸⁸

287 O. Kindl, *op. Cit.*, p. 77.

288 S. Schaefer, *op. Cit.*, p. 88

Así, como Schaefer lo menciona, las mujeres pueden optar por ser especialistas en el tejido (y el bordado), así como en otros conocimientos; por ejemplo, la realización de jícaras. En capítulos anteriores se han abordado ya aspectos relacionados con las jícaras, baste aquí una recapitulación. Sobre este instrumento: las jícaras, Olivia Kindl realizó una investigación, recuperada en el texto *La jícara huichola*, esta investigación está centrada en un análisis histórico, simbólico e iconográfico de estos artefactos, incluyendo además algunos aspectos rituales y mitológicos. En este texto se señala la importancia de la jícara, su relación e interacción con otros elementos, como las flechas. Kindl habla de la relación simbólica entre jícara y mujer, de la elaboración de las jícaras rituales como un acto ritual que únicamente las mujeres realizan, desarrollando y transmitiendo los conocimientos relacionados con la preparación de los materiales, la elaboración, pintado y adorno de las jícaras, aunque habla también de que estas mujeres tienen el don. Kindl distingue tres tipos de jícaras por su función: jícaras-efigie y jícaras rituales, jícaras domésticas y jícaras comerciales y realiza una descripción de las jícaras familiares de una de sus informantes. Se resalta la visión de la jícara como un microcosmos, que refleja un macrocosmos, su relación con la geografía sagrada y la importancia de las jícaras como contenedor, por ejemplo de



Figura 20: Jícara ritual. Fuente: Facebook

alimentos, de agua sagrada o de la sangre sacrificial y como un vaso comunicante que permite la comunicación y la relación entre los *wixáritari* y los ancestros, a través del intercambio practicado durante los rituales y ceremonias.

El proceso de pintado de las jícaras rituales es realizado por mujeres especializadas, quienes manejan esta técnica delicada. Por lo general son mujeres de edad madura que han adquirido

conocimientos relacionados con prácticas mágicas y curativas. Pintan tanto las jícaras de uso doméstico como las rituales.²⁸⁹

Como podemos observar, tanto Schaefer, como Kindl coinciden en que las mujeres se especializan en trabajos como el bordado o la preparación de jícaras y su grado de experiencia y conocimiento está relacionado con la adquisición de otros conocimientos y con su vínculo con los ancestros, como una forma de iniciación.

En el caso de la preparación del *tejuino* y los alimentos, de la vestimenta, así como del fortalecimiento de la lengua no hay ningún trabajo específicamente centrado en estos temas; sin embargo, las participantes narran en sus experiencias como aprendieron a preparar los alimentos, a tortear o a preparar el *tejuino* desde que eran muy pequeñas, el conocimiento proviene de sus madres y abuelas y hay también grados de experiencia en la realización de estos productos, por ejemplo, cada familia tiene su propia receta de *tejuino* y ellas distinguen entre un mal *tejuino* o un buen *tejuino* al probarlo, además también mencionaron la importancia del *tejuino* para realizar el ritual.



Figura 21: Mujeres moliendo durante ceremonia. Fuente: Foto publicada en Facebook, Orgullo Wixárika

Sí, aunque si hay una parte, una coincidencia, se bebe *Tejuino* igual, pero el *tejuino* que nos dieron ahí sabía horrible, no estaba bien, para mí no estaba bien hecho, estaba hecho como muy rápido, como que no, no estaba fuerte, no sé cómo lo hicieron, pero alguien, una señora me comentó que sí, ese *tejuino* que sí estaba... que sabía feo, pero que había una comunidad donde lo hacían bien [risas]. Entonces me gustaría ver, sí, como visitar esa comunidad y... y calificarlo [risas].²⁹⁰

289 O. Kindl, *op. Cit.*, p. 79.

290 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

El tema del tejuino fue documentado en el video “El *tesgüino*, bebida ancestral *rarámuri*”²⁹¹, aunque en este video únicamente se habla de la cultura *rarámuri*. Destacan entrevistas realizadas a algunas mujeres y cómo estos conocimientos son también heredados de generación en generación, se menciona el tipo de recipiente que utilizan, así como la preparación del maíz y el tiempo que debe dejarse fermentar, hasta cosas tan importantes como el hecho de no lavar perfectamente el recipiente, lo cual también tiene implicaciones en la fermentación, así como los beneficios nutricionales que aporta dicha fermentación al maíz, lo cual es imprescindible en culturas que tienen como base de la alimentación el maíz.



Figura 22: *Tejuino*. Fuente: Facebook.



Figura 23: Mujer *wixárika* cocinando. Fuente: Facebook, Gente Nayarit.

291 Comisión Nacional para el conocimiento y uso de la biodiversidad., “El Tesgüino, Bebida Ancestral Rarámuri,” 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=UtvUJX6RsY>.

En el caso de la gastronomía *wixárika*, incluido el *tejuino*, no hay registros de algún trabajo de investigación que acopie algunos de estos saberes y la importancia tanto ritual, como en aspectos nutricionales para el pueblo *wixárika*, pero sí hay una mención en los trabajos etnográficos de la importancia de la preparación de la comida y el *tejuino* para las ceremonias y fiestas, así como de lo fundamental que es el tema para las familias *wixáritari*. El *tejuino*, los tamales, los elotes y calabazas asados, las tortillas y los atoles, así como los caldos que se preparan durante las ceremonias con las reces o venados sacrificados, adquieren importancia ritual pues estos productos, junto con otros alimentos como galletas y chocolate, son ofrendados a los ancestros, por ejemplo, alimentando a *Tatewari* (el abuelo fuego) en la fogata o siendo colocados en las jícaras para ser ofrendados; sin embargo, también tienen una importancia social, ya que quienes son encargados de las jícaras-efigie tienen como responsabilidad la preparación de los alimentos que se compartirán durante los días que duren las Ceremonias.

La vestimenta tradicional de mujeres y hombres *wixáritari* destaca por su colorido, sus bordados y porque portan en ellos elementos que están ligados a su cosmovisión. Sara Alejandra Manzanares, en su investigación con la población *wixáritari* de Zitakua, aborda el tema del vestuario, ya que este elemento sirve como categoría de análisis para identificar aspectos de la identidad de los *wixáritari* que migran específicamente a Zitakua y al municipio de Tepic, así como para analizar el imaginario que se construye la gente en las ciudades a partir del uso de este vestuario. Manzanares identifica dos tipos de vestuario *wixárika*: el traje de uso diario y el traje de gala, que corresponde al traje hecho de manta blanca con bordados. Durante los diálogos fue posible identificar también el uso de estos dos tipos de vestuario, por ejemplo, las participantes hacían referencia a que el vestuario de gala se utiliza durante las ceremonias de graduación en la escuela o para algunas Ceremonias. La importancia del vestuario es que muchas veces

sirve como una marca identitaria, pero también suele provocar discriminación y racismo, así lo mencionan Manzanares en su investigación y Yásnaya Aguilar.

Recuerdo con claridad la crítica de un amigo mío que, refiriéndose a la vestimenta de las mujeres *tzotziles*, decía que le parecía muy bella pero que se preguntaba si esas mujeres no se cansaban de vestirse de la misma manera todos los días. Lo decía alguien que casi todos los días de su vida vestía playeras y jeans. Además, la mirada homogeneizante de mi amigo no podía ver que las diferencias en color y elementos entre cada una de las blusas tradicionales de las mujeres *tzotziles*. Si cambiamos de perspectiva la mirada etnográfica que construye al otro, nos daríamos cuenta que las playeras y los jeans constituyen el traje “típico” de una buena parte de la población masculina en la cultura occidental y que el traje y la corbata es el traje de gala que utilizan para ocasiones formales. Desde este punto de vista, podría parecer muy exótico el uso de esa prenda llamada “corbata” cuya utilidad es bastante sospechosa, pero parece tener una función social definida. La población no indígena no vive desnuda, su vestimenta y los procesos de producción de ésta dan para una interesante descripción etnográfica.²⁹²



Figura 24: Hawiema portando su vestimenta tradicional. Fuente: Facebook personal.

Tal como lo describe Yásnaya, cada cultura tiene sus propias formas de vestir, también la cultura occidental e inclusive con esta afirmación se está homogeneizando bajo la categoría ‘cultura occidental’ a grupos que son muy diversos. Sin embargo, en el caso de las comunidades originarias, estos vestuarios marcan diferencias y, por lo tanto, son uno de los detonantes de violencias y discriminaciones. Hace pocos meses se denunciaba en redes sociales el trato

discriminatorio que recibió una mujer *otomí* en Casa Lamm, únicamente por portar

²⁹² Yásnaya E. Aguilar (2020), *Op. Cit.*, p. 2.

su vestido tradicional y porque este rasgo la identificaba como indígena. Dice Rigoberta Menchú: “Lo que a nosotros los indígenas nos duele más es que nuestro traje lo ven bonito pero la persona que lo lleva es como si fuera nada.”²⁹³

En los extractos de las entrevistas de las participantes ya antes expuestos se plasmaban estas mismas circunstancias, la discriminación y exclusión que experimentaron por portar sus vestimentas tradicionales y por hablar sus lenguas. Una de las participantes narra cómo al llegar a la ciudad se cambiaba la ropa y al regresar a la sierra se volvía a poner su vestimenta tradicional.

Cuando llegamos, pues llegamos con esa vestimenta porque no teníamos otra ropa, pero ya al darnos cuenta de que pues no era bien visto, porque a veces en la calle, pues nos gritaban, ¿no?, como: -¡India María!-. Y ya luego veíamos las películas y pues ahí como que si nos preocupó y pues, pues no, ya no quisimos ser señaladas, así como que la gente se nos quedaba viendo y pues ahí nos forzamos, hicimos el esfuerzo de ponernos la ropa de ahí, de la ciudad. Me acuerdo que yo, en aquellas veces, cuando me venía acá a mi comunidad, me cambiaba en la central, en los baños me ponía mi ropa y ya me... porque aquí igual, si llegaba con pantalón, con *ropa de allá*, acá se burlaban y si en la ciudad yo andaba con *mi ropa*, allá se burlaban, entonces yo me cambiaba en la central, ahí tenía que andar cargando *mi ropa*.²⁹⁴

La experiencia fue similar para todas en cuanto a que recibían miradas o comentarios despectivos a causa de su vestimenta; aunque quizás no para todas tuvo el mismo efecto, otra de las participantes señalaba que aunque le gritaban o le decían cosas, ella seguía usando su vestido tradicional, aunque señalaba que en la escuela debía llevar el uniforme escolar; sin embargo, actualmente ellas utilizan su vestimenta tradicional sin ninguna reserva, incluso cuando están en la ciudad, las tres afirmaron sentirse orgullosas de portar su traje tradicional, lo cual es uno más de los modos de re-existir, pues ellas, al menos en el caso de dos

293 Elizabeth Burgos and Rigoberta Menchú, *Me Llamo Rigoberta Menchú y Así Me Nació La Conciencia* (Cuba: Casa de las Américas, 1983). p. 229.

294 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

participantes, pueden usar con la misma elegancia y orgullo su vestimenta tradicional y ropa de la cultura occidental y ellas asumen que eso no significa que sean menos *wixáritari* y no les resta identidad. En el caso de la otra participante, ella prefiere utilizar su vestimenta tradicional, pues no se siente cómoda utilizando pantalones y la mayor parte del tiempo está en la sierra, lo cual hace innecesario su uso. Además, durante las entrevistas fue interesante constatar que las mujeres *wixáritari* diseñan algunas prendas de su vestido tradicional con algunos motivos, generando modas o tendencias, por ejemplo, aplicando moños o cintas, o agregando algún escote discreto en sus blusas, lo cual da cuenta también de su creatividad y sentido estético.



Figura 26: Marina Carrillo (Tukarima). Fuente: Facebook personal.



Figura 25: Dianna Montoya. Fuente: Revista CRUCE, ITESO.

Lo maravilloso de escuchar una lengua que no se comprende es que este hecho vuelve a ser evidente: el fluido sonoro que sale de la boca de uno de los cinco últimos hablantes de la lengua *kiliwa* fluye ante mis oídos libre de toda restricción que pueda imponerle mi mente no iniciada, la cual, a pesar de todo, trata de buscarle sentidos, unidades, buscar algo que le

parezca remotamente conocido. Pronto me rindo y me sumerjo en un río acústico, sé que para alguien eso que escucho es un acto de habla, que ese hecho acústico pretende significar, pero todo eso se me escapa.²⁹⁵

El último dispositivo que detallaremos es la lengua. Cuando se proponía esta investigación como un camino, como una migración se tocaba el tema del lenguaje como aquello que el migrante lleva consigo, su hogar, la patria que en realidad es patria, la lengua materna, aquella que resiste a las moviidades porque se lleva consigo, afirmaba Derridá. Efectivamente, como señala Yásnaya, cuando sucede un encuentro con una lengua diferente, desconocida, solo es posible arrojarse y sumergirse en ese río acústico, la comprensión escapa a nuestras posibilidades, hasta que algún día te inicias en ese desconocido mundo de significados. Ojalá lo comprendiéramos de ese modo en México, ojalá abriéramos las puertas a las otras lenguas, para aprenderlas y descubrir los mundos que no alcanzamos a comprender con el uso exclusivo del castellano.

Las mujeres que participaron en esta investigación resistieron y aún resisten y re-existen. A pesar de que afirman que la adquisición del español generó huecos en su lengua materna, a pesar de que se afirman en un estado intermedio de conocimiento de ambas lenguas, a pesar de que en las ciudades no existan posibilidades para que ellos y ellas practiquen o para que aprendan en sus propias lenguas, o simplemente para que realicen los trámites necesarios con mayor facilidad. Sin embargo, ellas generan mecanismos para re-existir: traducen, llevan diarios en lengua *wixárika*, enseñan, se acercan a los *mara'akames* y aprenden, preguntan a personas mayores, hacen textos que ayuden al estudio de la lengua o la transmisión de los mitos, les enseñan a sus hijas e hijos, participan en las asambleas.

295 Yásnaya E. Aguilar (2017), *op. Cit.*, p. 19.

Sí, nosotros trabajamos, tenemos una materia que se llama gramática *wixárika*, porque pues deben de expresarse oral y de manera escrita los alumnos, porque hay unas palabras que, que con el español ni se pueden describir porque, porque significan mucho, significan como... pues cada elemento que nombramos tiene un sentido, tiene un significado diferente, ¿no? Y cuando lo dices en español pues es muy diferente, también. [...] Sí, yo creo que ahí no hay división entre arte, lengua, lo sagrado, pues ahí como que es un... algo integrador. Y cuando se traduce en español no es lo mismo.²⁹⁶

Una cuestión relacionada con el lenguaje y que menciona la participante es que cada lengua implica una comprensión del mundo diferente o también la existencia de mundos diversos, hay algunas cosas que, por ejemplo, la traducción no logra plasmar cuando traslada el significado de una palabra de una lengua a otra, hay ocasiones en que no es posible igualar los significados, hay formas de ver el mundo diversas y esas diferencias quedan plasmadas en el lenguaje. Regina Lira hace un comentario en su análisis de un canto ritual, el cual requirió un trabajo de traducción muy complejo, involucrando a distintos especialistas, tanto en lengua *wixárika*, como en filología, para realizar este análisis.

Dejando este tema a los especialistas en la descripción de la lingüística del *wixárika*, me permito sin embargo añadir que los prefijos espaciales nos informan tanto sobre la ubicación espacial del hablante como sobre ciertas características del paisaje, y estas distinciones no siempre han podido ser incorporadas a la traducción al castellano. Por ejemplo, *hutié* designa un lugar 'hacia abajo', 'de tipo estrecho o encajonado' (Gabriel Pacheco, comunicación personal), que posiblemente se refiera a *Te'akata*, morada del Abuelo Fuego ubicado al fondo de barrancos estrechos.²⁹⁷

En muchas ocasiones, con la traducción solo nos acercamos un poco al mundo del otro, aunque en realidad no lo podemos comprender a totalidad. Lo que es

296 Hawiema Carrillo (Paula), Entrevista, 2021.

297 Regina Lira (2017), *op. Cit.*, pp. 544-545.

más, Silvana Rabinovich explica que el lenguaje en sí mismo es dialógico y cada acto de habla es en sí mismo traducción:

Aunque la heteronomía levinasiana se sitúa antes del pensamiento dialógico -pues la prelación del otro ante el yo no exige reciprocidad- la traducción se manifiesta como el gesto genuino del lenguaje (y ella constituye un ejercicio dialógico entre lenguas). La lengua como herencia, lengua del otro, siempre impropia, sabe que no hay diferencia jerárquica entre las lenguas, ni existe alguna que sea “original”, sino que lo más “propio” de toda lengua es saberse traducción. No hay lengua primera (no hay lenguas “propias” -correctas- e “impropias” -minorizadas-), así como no hay palabra que no sea respuesta a una interpelación anterior. Dicha interpelación se encuentra latente en todo acto del lenguaje.²⁹⁸

Es la lengua herencia de otros y herencia para los otros, por lo tanto es otro modo en que las mujeres *wixáritari* re-existen, como también lo hacen otras comunidades originarias, ya que ante el encuentro con el castellano, como lengua dominante, buscan formas de afirmarse, de hacer uso de su lengua, de enseñarla a sus hijas e hijos, de compartirla con otras y otros, de preservarla, de transmitirla. No se trata de desplazar a la otra lengua, sino de buscar un equilibrio en el cual los hablantes de las lenguas originarias puedan continuar haciendo uso de ellas y transmitiéndolas a las siguientes generaciones y puedan acceder, en caso de así requerirlo y desearlo, al español.

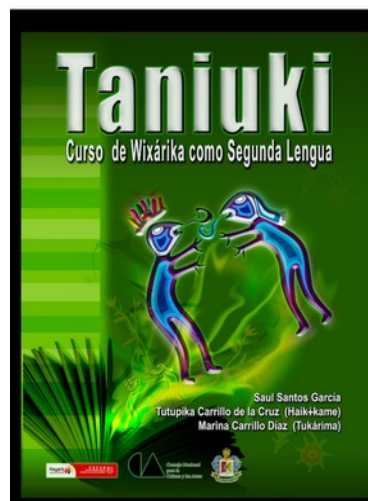


Figura 27: Libro *Taniuki*, colaboración de Marina Carrillo (Tukarima). Fuente: Facebook, Voces del Gran Nayar.

²⁹⁸ Silvana Rabinovich (2020), *op. Cit.*, p. 29

La confluencia de la diferencia que somos es lo que puede hacer de éste un mundo plural, en el que quepan muchos mundos. No se trata de hacernos iguales entre todas, se trata de mirar cómo es cada una, de apreciar nuestra singularidad. Necesitamos aprender que los ojos son para mirar al otro, para “saber que es y que está y que es otro y así no chocar con él, ni pegarlo, ni pasarle encima, ni tropezarlo”, para “mirar adentro del otro y ver lo que siente su corazón”.²⁹⁹

Sin embargo, es también necesario hacer notar que la propia discriminación ha suscitado, sobre todo en las personas más jóvenes, una renuencia a hablar sus lenguas maternas, así como también ha provocado que algunos padres no enseñen sus lenguas a sus hijas e hijos. Esta situación sucede con mucho mayor frecuencia en las ciudades, pues es en las ciudades donde la discriminación se hace evidente de forma directa. Por tanto, es necesario, como aclara Ángeles Eraña, aprender a mirar y también aprender a escuchar al otro, reconocer las diferencias pero evitar la tentación de homogeneizarlo, en cambio, comprender que las diferencias multiplican las posibilidades de un mundo plural y de mundos distintos.

Hasta este momento se ha hablado de las formas en que las mujeres *wixáritari* resisten, son resilientes, re-afirman sus culturas, re-existen; sin embargo, es necesario también preguntarse ¿qué haremos nosotras y nosotros?, los que pertenecemos a la cultura dominante, los que acaparamos los derechos y privilegios, los que muchas veces discriminamos, los que violentamos incluso sin darnos cuenta ¿Qué vamos a hacer con nuestro racismo, clasismo y otras formas de discriminación? Vale la pena pensar que es posible construir un mundo mucho más justo e incluyente, un mundo en donde quepan muchos mundos, un México en el que quepan todas sus culturas.

²⁹⁹ Ángeles Eraña (2021), *op. Cit.*, p. 153.

La pregunta más compleja es ¿cómo lograrlo? Esta pregunta y las planteadas antes son lo suficientemente importantes como para tomar nuevos caminos, para proponer investigaciones horizontales y cocreativas, para accionar políticas públicas que sean propuestas desde las propias comunidades, para generar planes y programas educativos, en los distintos niveles, que sean conscientes de la inclusión de niñas, niños y jóvenes que pertenecen a otras culturas y que tienen otras lenguas y otras formas de conocer, para pensar en una educación pluricultural que sea respetuosa de las prácticas, los tiempos y las tradiciones de las distintas culturas que habitan en el territorio.

Este camino de migración tejió una urdimbre de muchos colores, con muchas formas, pero definitivamente este trabajo únicamente ha escuchado algunas voces, se ha centrado en ciertos problemas, se ha asomado en los resquicios epistemológicos; sin embargo, queda un vasto territorio por explorar, acciones por realizar y deudas por cubrir con quienes pertenecen a los pueblos originarios.

Discusión de resultados

Si esta investigación es un tejido, se presentarán aquí algunas de los colores y formas que integran este tejido, pero también el proceso. Ese proceso se propuso como un camino de migración y este camino se abordó principalmente a través de la narratividad. Para establecer el contacto entre participantes se utilizaron algunos medios digitales como *Facebook* y *WhastApp*, por lo cual la etnografía digital se integró como soporte para estar constantemente pendiente de los acontecimientos que sucedían y que compartían algunas personas o las comunidades *wixáritari*, a través de distintas plataformas, así como para estar en contacto con lo que compartían las participantes posibilitando otra forma de 'estar ahí', de estar más cerca, aunque en la investigación no se registraron, ni analizaron estas interacciones por no ser parte de los objetivos propuestos, sin embargo, se recuperaron algunas imágenes que fueron publicadas en estos medios.

Como ya se ha expuesto, las metáforas forman parte de esta investigación, son una guía, el hilo que hilvana el tejido, por lo cual también se inserta en las narraciones una metáfora visual y una interpretación realizada por las propias participantes, así como un breve análisis de estas. La elección de todos estos métodos fue adecuada para lograr los objetivos de la investigación, aunque es preciso reconocer que el material documentado desborda esta tesis, hay mucho en las conversaciones que no fue posible incluir, porque excede los tiempos, los objetivos y la extensión que requiere una tesis de maestría; por lo tanto, hay mucho que quedó en el tintero y que quizás podría ser parte de investigaciones posteriores o también podrían realizarse en el futuro algunos materiales en colaboración con las participantes.

En cuanto a los objetivos, tanto general, como específicos se cumplieron en el proceso de investigación, ya que fue posible: conocer las experiencias de tres mujeres *wixáritari* que desempeñan algún liderazgo, cada una en sus contextos específicos, se analizaron los principales obstáculos, quiebres, tensiones y retos que ellas tuvieron al migrar, así como también en sus distintas relaciones: las relaciones familiares, con el *Yeiitari*, con sus ancestros, en sus comunidades y las relaciones entre-culturales; se identificaron también algunas de las adversidades que enfrentan, las distintas violencias que experimentan, las diversas formas en que ellas resisten, reafirman y re-existen ante estas adversidades, cambios, choques, conflictos y tensiones, así como la forma en que su cultura influye en los cambios, adaptaciones y re-existencias, narrando a lo largo del trabajo de investigación sus experiencias, logros, reflexiones, expectativas y visiones del mundo.

Además, durante el camino, se lograron algunos hallazgos que son retomados en el tejido: la ausencia o mínima presencia de las voces de las mujeres en las investigaciones y en las etnografías, lo cual da lugar a una interpretación parcial de las experiencias y de la cultura, por ejemplo, en el caso de la poliginia. Se destacan también las aportaciones que las mujeres investigadoras han realizado sobre la cultura *wixárika*, reconociendo que las preocupaciones epistemológicas de las mujeres son indispensables para comprender el mundo, los mundos que habitamos. La sabiduría de las mujeres puesta en acción de diversos modos o mediante diversos dispositivos como el tejido y el bordado, la preparación de los alimentos y el *tejuino*, la elaboración y adorno de las jícaras rituales, el vestuario y la lengua; resaltando además la importancia de las mujeres en la cultura *wixárika*, tanto para la protección y cuidado de sus familias, de las reliquias sagradas, de la naturaleza, así como también como traductoras y transmisoras del conocimiento ancestral, por lo tanto, su participación es imprescindible para la revitalización de la cultura; rescatando la interacción entre géneros, que culturalmente se establece

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

como una relación de complementariedad y equilibrio, motivo por el cual las mujeres *wixáritari* demandan un trato igualitario, justo y una vida libre de violencias; por último, la concepción del tiempo recursivo como nodo que permite articular pasado y futuro en un presente efímero que está en constante movimiento y cambio, aspecto que unido a la concepción espacial compleja de la cultura *wixárika*, posibilita tanto los modos de re-existir de cada sujeto, específicamente de las mujeres en su asociación con el maíz, así como también la revitalización de la cultura *wixárika*.

Es importante también mencionar las limitaciones de la investigación, si bien ya se habían mencionado algunas al inicio del camino, es importante volver a ello y ampliarlo, por eso es un camino-retorno. Es cierto que esta investigación pone énfasis en que hay discursos que han quedado invisibilizados; sin embargo, es imprescindible reconocer que aun cuando en esta investigación se han incorporado algunas voces, hay voces que quedan silenciadas, resquicios ocultos y cosas que no fue posible ver o que no fue posible abordar. Al ser una investigación principalmente realizada con medios digitales, la presencia en la comunidad y la interacción con mujeres *wixáritari* migrantes que viven en las ciudades queda pendiente, ya sea para esta participante-investigadora o para otras investigadoras. Es importante mencionar que las experiencias de las mujeres no pueden generalizarse a partir de lo que está escrito en este trabajo de investigación pues el objetivo no fue elaborar una etnografía o conocimientos universales, justo lo contrario, lo que se pretendió fue abordar las experiencias concretas y específicas, sin lugar a dudas hay otros mundos que conocer, otras vivencias que resaltar. La imposibilidad de hablar en lengua *wixárika* es otra limitación, definitivamente una investigación que se acercara a ambas lenguas: español y *wixárika*, sería muy enriquecedora. El tiempo fue una limitación importante, sobre todo por todo el bagaje de experiencias que fueron narradas durante las entrevistas, de tal forma que hay algunos temas que no se abordaron,

como: los conflictos territoriales, la educación entre-cultural, aspectos del matrimonio, la maternidad y el parto, los conocimientos sobre herbolaria, partería, alimentación y preparación de alimentos, bordado, tejido y la elaboración de artesanías; aspectos específicos sobre la participación ritual y sobre la socialización entre mujeres. Estos son solo algunos temas que surgieron en las conversaciones, pero que no fue posible abordar en esta investigación por ser demasiadas veredas en el camino.

Por último, destacar la necesidad de realizar estudios horizontales, colaborativos, cocreativos o mediante investigación acción-participativa, es indispensable ya que estas herramientas pueden insertarse en la 'ecología de las prácticas' académicas y posibilitan una ciencia más humana, más cercana a las necesidades de la sociedad, pero también la necesidad de investigaciones con perspectiva de género o basadas en una epistemología feminista son indispensables para construir un conocimiento más justo e incluyente. Respecto a la necesidad de acciones sociales y políticas concretas, por ejemplo, para posibilitar la inclusión, disminuir las distintas formas de discriminación, generar vínculos en las ciudades para conocer a las diferentes culturas que conviven en un mismo territorio, dar espacios y acompañar a quienes se mudan a la ciudad, desde la educación preescolar, hasta la formación universitaria; tener mecanismos que abran espacios para laborar en condiciones justas para quienes migran a las ciudades, hacer colectivos autogestivos de artesanos y artesanas que promuevan un comercio justo, generar talleres y espacios para aprender acerca de la diversidad y riqueza pluricultural de México, así como pensar en una educación pluricultural o entre-cultural contextual que flexibilice programas y calendarios para que las comunidades puedan dar continuidad a sus tradiciones. Todas estas son algunas de las acciones que podrían proponerse, siempre en vinculación estrecha y con la participación activa de las comunidades originarias.

Conclusiones: *Pampariyutsi*.

Para concluir, es necesario antes que nada agradecer. *Pampariyutsi* a las mujeres que participaron en la investigación, reitero que sus experiencias y saberes son la urdimbre que teje estas páginas.

En toda migración hay experiencias buenas, malas y experiencias límite, estas experiencias llevan al auto-conocimiento y también al conocimiento del otro y de la otra, al encuentro de otras culturas. La participante-investigadora pensó en ser hospitalaria pero más bien fue la extranjera recibiendo un trato hospitalario en las vidas de las mujeres que participaron y en su cultura; sin embargo, se sigue asumiendo extranjera, desconoce aún, desconocerá siempre porque lo más importante que aprendió es que la cultura *wixárika* es compleja y además, cada familia *wixáritari* tiene sus propias formas de vivir y transmitir su cultura, pero sobre todo que la cultura se refleja en cada persona, pero cada persona vive su cultura de manera diversa, como dice Ángeles Eraña, somos nodos, somos relación y estamos en movimiento: estamos-siendo.

Las conversaciones provocaron reflexiones profundas en todas las participantes. Estas mujeres también se reconocieron en un proceso continuo de formación espiritual y al mismo tiempo se asumieron como portadoras de saberes, heredados por sus madres y abuelas, aunque en transformación constante, por estar en contacto con conocimientos, lengua, personas e Instituciones de la cultura mestiza. La participante-investigadora reconoce también que lo aprendido durante este camino es basto, sin embargo, lo que desconoce es aún mayor; sin embargo, reconoce que las mujeres que participaron en esta investigación fueron, durante este camino, una guía, sus maestras.

En el camino también hubo maravillosos encuentros: el encuentro más importante: aquel que nos permitió coincidir a todas las participantes; pero también hubo otros encuentros: las clases de investigación con perspectiva de género, las conferencias del Dr. Johannes Neurath en Zacatecas, posteriormente haber tomado clases con él y los profesores y profesora del curso de Cosmopolítica, cosmohistoria y pensamiento relacional; el encuentro con el Dr. Leobardo Villegas y las charlas que ayudaban a dar rumbo, que prevenían con total gentileza algunos errores; el encuentro con Yásnaya Elena Aguilar y la posibilidad de tomar múltiples cursos a distancia con ella; posteriormente el apoyo de la Dra. Isabel Martínez para la realización de la estancia, así como los consejos y los conocimientos compartidos generosamente, el encuentro con las investigadoras que accedieron tener una entrevista y compartir sus experiencias, los textos de Ángeles Eraña que llegaron en el momento en que eran más necesarios; por último, la posibilidad de vivir la experiencia de ser extranjera en primera persona, de encontrarme con otra cultura y otra lengua, de saberme en falta. Todas estas coincidencias, todas estas relaciones dejaron huellas en este camino que es la investigación.

El camino continuó entre los cambios que generó el confinamiento por el virus SARS-CoV2 y el empeño por realizar trabajo de campo con mujeres *wixáritari*, aunque esto hiciera necesario buscar métodos y herramientas, proponer formas diferentes de hacer investigación, replantear los objetivos, dejar a un lado algunos avances y rediseñar algunos otros.

El primer hallazgo importante fue darse cuenta que había pocas cosas escritas acerca de las mujeres *wixáritari* y que lo que había era únicamente secundario, las voces privilegiadas eran las de los hombres, también fue difícil, en un principio, encontrar bibliografía escrita por mujeres, hasta que se hizo una búsqueda más profunda y se recibieron algunas sugerencias de otros investigadores. Lo segundo

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

fue una sospecha: si era muy poco lo dicho por las mujeres, había temas que podrían tener una visión sesgada. Otro hallazgo importante fue el vínculo entre el tiempo y la conservación-renovación de las semillas y la asociación con la conservación-renovación de la cultura, este tema después se vincularía con las reflexiones acerca del tiempo realizadas por algunas investigadoras. También fue posible identificar aquellos modos de re-existir que se accionaban a través de las relaciones que se tejían al rededor de las participantes y comprobar que en esas relaciones había conflictos, rupturas, tensiones y también negociaciones. Por último, se analizaron algunos dispositivos mediante los cuales las mujeres *wixáritari* re-existen como: el bordado y el tejido, la vestimenta, la preparación del *tejuino*, el fortalecimiento de la lengua, la preparación de los alimentos, principalmente el maíz y la realización de jícaras rituales. Todos estos dispositivos develaron las formas en que el conocimiento ancestral se manifiesta en las mujeres *wixáritari* y se transmite a sus hijos.

Por supuesto, cada conversación y cada lectura provocaban en la participante-investigadora un estado de asombro constante, las experiencias y reflexiones de las mujeres participantes llevaban la conversación siempre un paso adelante, razón por la cual esta tesis es solamente un extracto de todo lo que las participantes expresaron, mucho de lo cual podría generar nuevas investigaciones, por ejemplo, el tema de la educación entre-cultural o pluricultural, que por cierto es algo que una de las participantes investiga; o el tema de la violencia y los derechos de las mujeres, tema que también es abordado por otra de las participantes, o bien, aspectos relacionados con el aprendizaje y la transmisión de la lengua materna; podría también abordarse de manera independiente cada uno de los dispositivos identificados en esta investigación como la preparación de alimentos, el vestuario o la preparación del *tejuino*.

Para concluir, hay dos aspectos que es necesario recomendar para futuras investigaciones relacionadas con la cultura *wixárika* o con cualquier otra cultura: realizar cada vez más investigaciones con metodologías horizontales, cocreativas o mediante investigación acción-participante, además de enfocar estas investigaciones con perspectiva de género, lo cual permitiría construir saberes que estén cada vez en menos falta, con menos deuda, más incluyentes y justos.



Glosario

Este glosario está integrado por los términos en *wixárika* que fueron utilizados en esta investigación y algunos otros que son utilizados en otras lenguas. Para las palabras en *wixárika*, el sistema lectográfico fonético que se utilizará será el utilizado por Johannes Neurath en el texto *Las fiestas de la Casa Grande*. Cito:

“El sistema lectográfico del idioma huichol (*wixarika niuka*) cuenta con los siguientes 17 símbolos: a, e, i, +, h, k, é, m, n, p, r, t, u, w, x, y y y'. La grafía + (“i herida”) corresponde a una vocal abierta que se pronuncia como una combinación de la i con la u. La letra h se pronuncia como en el inglés o el alemán; la x, como sh o shr en inglés o rr en castellano, y la w, como en inglés wind; ‘es el ‘saltillo”. Las demás letras se pronuncian como en el castellano.”³⁰⁰ En el caso de la ‘i herida’, en esta tesis fue sustituida la grafía ‘+’ por la ‘i’.

Los significados fueron identificados en distintas fuentes: en las conversaciones con las participantes, las traducciones que ellas realizaron y la bibliografía consultada para realizar esta investigación que ya ha sido citada en los capítulos.

Abya Yala. Es un término del pueblo *Kuna* para designar el territorio que comprende el continente Americano.

Coamil. Lugar en el que se siembra principalmente el maíz. En la sierra se encuentra en las laderas de los cerros. Milpa

300 J. Neurath (2002), *op. Cit.*

Haakeri. (Singular). Les llaman también Angelitos. Niños que son designados por 5 años para manipular los objetos ‘delicados’ que se utilizarán durante el sacrificio.

Haakerite. (Plural) Niños que manipulan los objetos ‘delicados’ que se utilizan durante el sacrificio.

Haramaratsie. Lugar donde vive *Tatei Haramara*. (Nuestra madre del mar). Está ubicado en San Blas, Nayarit y el lugar concreto corresponde a una roca blanca que está dentro del mar. Es el lugar del cual vinieron los ancestros.

Hauxamanaka. Lugar sagrado ubicado en Cerro gordo, en la sierra de Durango. Ahí habita *Hauxa Temai*, quien habita en forma de roca. Ancestro vinculado con el diluvio.

Há makaka. Agua Buena. Lugar ubicado en Nayarit, actualmente se conoce como Paso de Álica.

Hikuri Neixa. Danza del peyote

Hikuri. Peyote, su nombre científico es *Lophophora williamsii*.

Huaynamota. Lugar ubicado en la sierra del Nayar, emblemático por la celebración de la Semana Santa.

‘Ikú. Maíz.

Iri. (Singular). Flecha votiva.

'Irite. (Plural) Flechas.

Irikame. Flecha votiva a la que se amarra la piedra pequeña de un difunto o su "última forma de vida". A esta piedra se le llama también *te'vali*, es decir, abuelo. Son colocadas en el *xiriki*.

Iyari. (O quizás *kipuri*), Kindl (2012) explica que la distinción no es clara y requiere un análisis detallado. Refiere al alma o esencia de la vida, tiene existencia independiente del cuerpo físico. *Iyari* hace referencia al corazón, no solo como entidad anímica, sino como la capacidad de recordar. De ahí que 'el costumbre' se llame *Yeyari*.

Kakaiyarite. Sitios sagrados.

Katira. Velas.

Kawiterutsixi. Sabio y narrador que conoce los relatos de fundación de la cultura *wixárika*. Máxima autoridad en la cultura *wixárika*. Su cargo es vitalicio y forman parte del Consejo de Ancianos.

Kipuri. Aliento vital, rocío que anima a los seres que existen.

Kitsiuri. Morral que los *wixáritari* portan para guardar cosas o para guardar ahí la parafernalia ritual.

Kuruxi Manuwe. Tuxpan de Bolaños.

Makuyeika. El que anda en muchos lados.

Mara'akame. (singular) Cantador. El que sabe soñar.

Mara'akate. Plural de *mara'akame*.

Mixe. La nación mixe o cultura mixe está ubicada en la zona norte de Oaxaca y la frontera con el estado de Veracruz.

Nawa. Tejuino o tesgüino. Bebida de maíz fermentado.

Nayeri o Naayeri. Es el etnónimo de los miembros de esta cultura. Habitan en la zona de Nayarit y están también emparentados con la cultura *wixárika*, con quienes comparten territorios y algunos rasgos culturales. El exónimo es Coras.

Nierika. Es una palabra con múltiples significados o referentes: escudo, espejo, instrumento para ver, máscara, los círculos que pintan los jicareros en su rostro en la cacería del peyote, los hoyos en la entrada de las casas de los ancestros, los discos de piedra o *tepari*, trampas para cazar venado, y también es una facultad 'la capacidad o el don de ver'.

Nierikate. Círculos hechos con hilos de estambre.

O'dam. Es el etnónimo de los miembros de esta cultura. Habitan en la zona de Durango (*o'dam* del sur) y de Chihuahua (*o'dam* del norte), emparentados con la cultura *wixárika* y *rarámuri*, de quienes son vecinos respectivamente. El exónimo es tepehuanes o tepehuanos.

Pampariyutsi. Gracias.

Re'unaxi. Quiere decir 'El lugar donde se levanta el sol' y se refiere concretamente al Cerro del Quemado. También suele llamarse *parayatsie*, derivado de '*pariyara*' que significa amanecer.

Reitarari. Tiempo de sequía.

Reiwitari. Tiempo de lluvia.

Tateikie. San Andrés Cohamiata.

Tateteima. Madres de la lluvia y de la noche.

Tatewari. Abuelo fuego.

Taupurie. Santa Catarina Cuexcomatlán.

Tatuwani. Gobernador del centro ceremonial.

Tayau: Nuestro Padre el Sol.

Takutsi Nakawe. Bisabuela crecimiento. Deidad creadora del mundo y quien otorga a los *wixáritari* el maíz. Es quien salva a *Watakame* del diluvio y es también la creadora del mundo. Deidad relacionada con la Madre Tierra.

Tamatsi Kauyumarie. Se refiere al ancestro 'abuelo cola de venado' o el Hermano Mayor venado. Hay una correspondencia entre el venado y el *mara'akame*.

Tatei Neixa. Fiesta del tambor, de los primeros frutos o de la cosecha. Cabe aclarar que *Tatei neixa* se refiere a la ceremonia nocturna, o también llamada 'el baile de nuestras madres', en la cual se agradece a las Madres (*Tatei*) relacionadas con la lluvia por la fertilidad y *Wima Kwara* se refiere a la ceremonia de los primeros frutos, ceremonia diurna en la cual participan los niños. Esta ceremonia ha sido descrita y considerada en este trabajo, ya que las participantes se refirieron a ella.

Tatei Niwetsika. Madre-hija maíz o también la 'niña maíz'.

Tatei Waxa 'iimari. Nuestra Madre Milpa Joven.

Tatei Wexikia Wimari. Nuestra madre águila.

Tatei Yurienaka. Nuestra Madre Tierra.

Teakata. Sitio ubicado en las grutas de la sierra, cerca de *Taupurie*, en el centro de los cuatro puntos de la geografía sagrada. Morada de *Tatewari* (abuelo fuego), según la mitología es ahí donde nació el fuego. En este lugar hay varios *xirikite* formando un círculo, en estos lugares habitan los antepasados.

Teiwari. Mestizo.

Tei xukuri. Mujer madre-jícara (durante el ritual).

Tetsipana. Lugar de la orilla.

Teukari. Abuelos, el término también refiere a los nietos, aunque por extensión ‘todo aquel que da un nombre’. Abuelos y nietos se se designan con esta misma palabra. También se encontró referencia a ‘Amigos’.

Teukari tsiya. El que da nombre.

Tiiw áinu rixi. Pájaros que van volando. Refiere a los niños que están participando en su iniciación durante la Fiesta del Tambor o *Wima Kwara*.

Tikari. Temporada de lluvias, noche, oscuridad. Identificada con lo femenino. Concepto que refiere a la vida, la salud, la suerte, la fortuna. Es lo que se les pide a los ancestros.

Tsikirite. Conocidos como ‘ojos de dios’. Representan los cinco rumbos de la geografía sagrada.

Tukari. Refiere a la temporada de secas, a la luz y a la vida. Identificada con lo masculino.

Tuki. (Singular) Centro ceremonial.

Tukipa. También llamado Callihuey. Templo en el centro ceremonial, casa de los dioses. Considerado como la morada de los ancestros que crearon el mundo.

Tukite. (Plural) Centros ceremoniales.

Tunuarita. Primer resplandor.

Ukiratsi. Patriarca mayor de una familia.

'uxa: Raíz utilizada para obtener pigmentos de color amarillo que los peyoteros (peregrinos que vuelven de *Wirikuta*) graban en sus rostros, una vez que han consumido el *hikuri*.

Watakame. Antepasado de los *wixáritari*. El primer sembrador.

Westa. Fiesta.

Wirikuta. Territorio sagrado de la cultura *wixárika* ubicado en la zona del Cerro El Quemado, en San Luis Potosí, aunque comprende una basta zona del desierto. En este lugar según la mitología nació el sol. Es uno de los sitios más importante para la cosmovisión *wixárika*. Relacionada con el Sol (*Wexikia* o *Tayau*: Nuestro Padre el Sol) y los ancestros relacionados con este.

Wixáritari. Plural de *wixárika*. Se utiliza para nombrar a varias personas que son miembros de la cultura *wixárika*.

Xapawiyemeta. Lugar sagrado ubicado en la Isla del alacrán, en medio de la laguna de Chapala, Jalisco. Lugar donde ocurrió el diluvio, según el mito *Takutsi Nakawe* pasó por este lugar durante el diluvio para salvar a *Watakame*.

Xiriki. Pequeño templo familiar dedicado a los antepasados familiares

Xirikite. Plural de *xiriki*.

Xukuri. (Singular). Jícara.

Xukurite. (Plural) Jícaras.

Xukuri'ikate. (Plural). Jicareros. Aquellos *wixáritari* que tienen bajo su cuidado las jícaras sagradas y quienes realizan la peregrinación a *Wirikuta*. El cargo dura 5 años.

Xukuri'ikame. (Singular). Jicarero.

Yeiari. Andar o caminar. Así se designa a 'El Costumbre' o 'Las Costumbres' de la cultura *wixárika*.

Yuawima. Maíz azul.

Zitakua. Lugar ubicado a las afueras de Nayarit, principalmente habitado por familias *wixáritari*, por lo cual se identifica. Su nombre significa 'el lugar del maíz tierno'.

Referencias

Referencias sobre Metodología.

- Banks, Marcus. *Los Datos Visuales En Investigación Cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata/Colofón, 2014.
- Botía-morillas, Carmen. “Cómo Diseñar Una Investigación para el Análisis de las Relaciones de Género. Aportaciones Metodológicas,” *Papers*. 2013 98/3.
- Carozzi, Julia. “La Observación Participante En Ciencias Sociales : En Busca de Los Significados Del Actor.” *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, no. 13 (1981): 40–49.
- Chase, Susan, E. “Investigación Narrativa.” In *Manual de Investigación Cualitativa, Vol. IV Métodos de Recolección y Análisis de Datos.*, edited by Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln. Barcelona: Gedisa, 2016.
- Corona-Berkin, Sarah, and Olaf Kaltmeier. *En Diálogo. Metodologías Horizontales En Ciencias Sociales y Culturales. Biblioteca de Educación*. Barcelona: Gedisa, 2012. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922014000200016>.
- Cuenca, Maria Josep, and Joseph Hilferty. *Introducción a La Lingüística Cognitiva*. Primera ed. Barcelona: Editorial Ariel, S. A., 2007.
- Harding, Sandra. *Feminism and methodology*. EUA: Indiana University Press, 1987.
- Klein, Irene. *La Ficción de La Memoria. La Narración de Historia de Vida*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- Kvale, Steinar. “Las Estrategias En Investigación Cualitativa.” Madrid: Ediciones Morata, 2011.

Lakoff, George, and Mark Johnson. *Metáforas de La Vida Cotidiana*. Octava edi. Madrid: Ediciones Cátedra, 2009.

Martín-Crespo Blanco, Ma. Cristina, and Ana Belén Salamanca Castro. “El Muestreo En La Investigación Cualitativa.” *Nure Investigación*, no. 27 (2007).

Reguillo, Rossana. “El Video, Un Dispositivo de Investigación.” *Investigar La Comunicación. Propuestas Iberoamericanas*, 1992, 271–92.

Robles, Bernardo. “La Entrevista En Profundidad: Una Técnica Útil Dentro Del Campo Antropofísico.” *Cuicuilco2*, no. 52 (n.d.): 39–49.

Sautu, Ruth. *El Método Biográfico. La Reconstrucción de La Sociedad a Partir Del Testimonio de Los Actores*, 2da. ed., Argentina: Ediciones Lumiere, 1999.

Referencias sobre la Cultura Wixárika.

Beimborn, María Florentine, y Alberto Romandía Peñaflor. “Emigración y continuidad cultural de los wixáritari. Breve reflexión sobre una relación ambigua”. *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos VII*, núm. 7 (2009): 13–29.

Benítez, Fernando. *Los Indios de México*. 3ra. ed. Mexico: Ediciones Era, 1976.

Cecchetti, Federico. *El Sueño Del Mara’akame*. México: Centro Universitario de Estudios Cinematográficos (CUEC) / IMCINE / Estudios Churubusco, 2016.
<https://www.filmaffinity.com/es/film355510.html>.

Comisión Nacional para el conocimiento y uso de la biodiversidad. “El Tesgüino, Bebida Ancestral Rarámuri,” 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=UtjvUJX6RsY>.

Corona-Berkin, Sarah. *Entre Voces...Fragmentos de Educación "Entrecultural,"* vol. 3, 2007, <http://repositorio.unan.edu.ni/2986/1/5624.pdf>.

———. *Postales de La Diferencia. La Ciudad Vista Por Fotógrafos Wixáritari. E-Conversion - Proposal for a Cluster of Excellence.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011.

Cultura Jalisco. *Documental "Bordado Wixárika."* México: Cultura Jalisco, 2021. <https://www.facebook.com/CulturaJalisco/videos/483409716390180>.

Dominio Público. "Tukarima, Nayarita Merecedora Del Premio Nacional de La Juventud - Dominio Publico." *Dominio Público*, 2014. <http://dominiopublico.mx/tukarima-nayarita-merecedora-del-premio-nacional->

Durin, Séverine. "Sacrificio de Res y Competencia Por El Espacio Entre Los wixáritari (Huicholes)." *Alteridades* 15, no. 29 (2005): 89–102.

———. "Redefiniciones Identitarias. Sacrificio de Toro e Intervención Institucional Entre Los wixáritari (Huicholes)." *Revista de Antropología Experimental* 3 (2003): 19.

Durin, Séverine, and Alejandra Manzanares. "Ser Jicarero Para Pagar Una Manda. De La Importancia de La Relación Entre Teukari En La Reproducción Social Wixárika." In *Las Vías Del Noroeste II: Propuesta Para Una Perspectiva Sistémica e Interdisciplinaria*, 661–75. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008.

Durin, Séverine, and Angélica Rojas Cortés. "El Conflicto Entre La Escuela y La Cultura Huichola. Traslape y Negociación de Tiempos." *Relaciones* 101 XXVI (2005): 149–90.[de-la-juventud/](http://www.de-la-juventud/).

Echevarría, Nicolás. *Eco de La Montaña.* México: Cuadro Negro, 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=g6UYGnR8GQw>.

Espinosa Proa, Sergio, Nelson Guzmán Robledo, and Leobardo Villegas Mariscal, *La Selva y El Concepto. Estudios de Filosofía y Antropología.* Zacatecas. México: Taberna Librería Editores, 2019.

- Fresán, Mariana. *Susurros de La Montaña. Antropología de La Experiencia*. México: Samsara Editorial, 2016.
- Gutiérrez López, Gregorio. *El Mundo de Los Huicholes: Ensayo*. 2a. ed. MEXICO: B. COSTA-AMIC, 1968.
- INPI. "Atlas de Los Pueblos Indígenas de México: Mayos," 2015.
http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=815.
- Jáuregui, Jesús, and Johannes Neurath. "El Pasado Prehispánico y El Presente Indígena : Seler , Preuss y Las Culturas Del Gran Nayar." *Eduard y Caecilie Seler Sistematización de Los Estudios Americanistas y Sus Repercusiones*, 2003, 175–95.
- . *Fiesta, Literatura y Magia En El Nayarit. Ensayos Sobre Coras, Huicholes y Mexicaneros de Konrad Theodor Preuss. Fiesta, Literatura y Magia En El Nayarit*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.
<https://doi.org/10.4000/books.cemca.2207>.
- Kindl, Olivia. *La Jícara Huichola. Un Microcosmos Mesoamericano*. México: Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, 2003.
- . "El Arte Como Construcción de La Visión: nierika Huichol, Interacciones Sensibles y Dinámicas Creativas." *Diario de Campo* 48 (2008): 135.
- Lira Larios, Regina. "Carl Lumholtz y La Objetualización de La Cultura Indígena En La Sierra Madre Occidental Carl Lumholtz and the Objectification of Indigenous Culture in the Western Sierra Madre." *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 50 (2015): 8–27.
<https://doi.org/10.1016/j.ehmcm.2015.08.001>.
- . "Caminando En El Lugar de La Noche (Tikaripa), Caminando En El Lugar Del Día (Tukaripa): Primer Acercamiento Al Cronotopo En El Canto Ritual

Wixárika (Huichol).” In *Mostrar y Ocultar En El Arte y En Los Rituales: Perspectivas Comparativas*, Primera ed., 537–61. México: UNAM, 2017.

———. “Nuestra Madre Milpa Joven: Una Imagen de La Totalidad Efímera En Un Ritual Wixárika.” *Journal de La Société Des Américanistes* 103–1 (2017): 151–78. <https://doi.org/10.4000/jsa.14874>.

———. “Una Lectura de La Defensa Territorial Wixárika Desde La Complejidad Ritual.” *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 39, no. 156 (November 30, 2018). <https://doi.org/10.24901/REHS.V39I156.315>.

Lumholtz, Carl. *El México Desconocido, Vol. 2*. Edited by Trad. Balbino Dávalos. Nueva York: Charles Scribner’s Sons, 1904.

Macedo Córdova, Brenda Fernanda. “De La Sierra a La Ciudad. Aproximaciones a La Vivienda Wixárika”. Universidad de Guadalajara, 2018.

Mager Hois, Jesús Manuel. “Traductor Híbrido Wixárika -Español Con Escasos Recursos bilingües.” Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2017.

Manzanares Monter, Sara Alejandra. “El Sistema de Cargos de Los Xukurikate: Parentesco y Poder En Una Comunidad Wixarika.” Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa, 2003.

———. “Staging Indigeneity, Expressing Mestizaje. Dress and Identity in Nayarit, Mexico.” University of Oslo, 2009.

Negrín, Diana. “Makuyeika: la que anda en muchas partes”. *Cuicuilco* 22, núm. 62 (2015): 37–59.

Neurath, Johannes. “Alteridad Constituyente y Relaciones de Tránsito En El Ritual Huichol : Iniciación , Anti-Iniciación y Alianza.” *Revista Cuicuilco* 15 (2008): 29–44. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35112172003>.

———. *Huicholes. Pueblos Indígenas Del México Contemporáneo*. México: CDI PNUD, 2003.

- . “La Contemporaneidad Del Ritual Indígena.” *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, 2020, 1–22.
- . *Las Fiestas de La Casa Grande. 1a.* México: Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, 2002.
- . *Por Los Caminos Del Maíz. Mito y Ritual En La Periferia Septentrional de Mesoamérica* (México: FCE y CONACULTA, 2008).
- . “Ser Más Que Uno.” *Dossier*, 2017, 34–41.
- . *Someter a Los Dioses, Dudar de Las Imágenes. Enfoques Relacionales En El Estudio Del Arte Ritual Amerindio*. 1ra. ed. Buenos Aires: Paradigma Indicial, 2020. https://play.google.com/books/reader?id=arEHEAAAQBAJ&pg=GBS.PT11.w.0.1.79_195&hl=es&num=11&printsec=frontcover.
- Neurath, Johannes and Pedro Pitarch (Coord.). “Vivir En Un Mundo Complejo. De Los Seres Múltiples Del Ritual Huichol a Las Figuraciones Ambivalentes de Su Arte.” In *Mesoamérica. Ensayos de Etnografía Teórica*, 261–193, 2020.
- Ortiz López, Angélica (*Aitsarika*). *Kwiniya Tuutuyari (Embrujo de La Flor)*. México: Editorial Universitaria (UDG), 2018.
- . Consultado en “El chuzo de Catorce”, No. 12, Diciembre 2006, <http://www.realdecatorce.net/elchuzo/12/poesia.htm>.
- Schaefer, Stacy B. *Huichol Women, Weavers, and Shamans*. 1ra. edici. United States of America: University of New Mexico Press, 2015.
- Sentido Común. “Ni Castas, Ni Puras. Capítulo 2: Marina Carrillo.” *Sentido Común*, 2020. https://www.facebook.com/watch/?ref=search&v=220082159490632&external_log_id=5552fd09-da93-46d5-81f6-7cfc3fb03331&q=entrevista+marina+carrillo.
- Téllez Lozano, Víctor Manuel, and Rozenn Le Mûr. “De La Sierra a La Ciudad. Identidad y Participación Económica de Los Huicholes de Guadalupe Ocotán En La Ciudad de Tepic.” In *Explorando Nuevas Miradas En Los Estudios Del*

Agua y En Las Transformaciones Socioterritoriales En El Occidente de México, edited by Octavio Martín Octavio Martín González Santana and Alicia Torres Rodríguez, 1a ed., 215. MICHOACÁN: El Colegio de Michoacán, 2017.

Torres Chávez, Erika. "La Resiliencia Para Abrir Caminos - CRUCE." 02-02-2021, 2021. <https://cruce.iteso.mx/la-resiliencia-para-abrir-caminos/>.

Torres, José de Jesús. *El Hostigamiento a "El Costumbre" Huichol: Los Procesos de Hibridación Social*, 1a. ed., Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2000.

TV, INAH. "Volar Como Pájaros. Las Fiestas Del Tambor y Del Elote, Entre Los Huicholes - YouTube." Accessed November 26, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=-VuSeBZnLkY>.

Vilchez, Hernán. *HUICHOLAS: Los Últimos Guardianes Del Peyote*. México: Coproducción México-Argentina; Kabopro Films, 2014. <https://huicholesfilm.com/es/>.

Villegas Mariscal, Leobardo. *Historia y Etnografía. Un Análisis de La Cultura de Los Huicholes*. 1ra. ed. Zacatecas: Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde, 2018.

———. *La Polisemia de Los Símbolos En Las Ofrendas Rituales de Los Huicholes* (Zacatecas, México: Taberna Librería Editores, 2017).

Zingg, Robert M., and Trad. Celia Paschero. *Los Huicholes: Una Tribu de Artistas*. Mexico: Instituto Nacional Indigenista, 2012.

Referencias Teórico-conceptuales.

Aguilar Gil, Yásnaya Elena. "Ēëts, Atom Algunos Apuntes Sobre La Identidad Indígena", en *Revista de la Universidad de México*, 2017,

<https://www.revistadelauniversidad.mx/articles-files/f20fc5ef-75e2-44d0-8d5b-a84b2a87b7e3>

- . “Identidad y pueblos indígenas”, *Charla en línea*, México.
- . “Los pueblos indígenas no somos la raíz de México, somos su negación constante”, en *El País*. 2019. https://elpais.com/cultura/2019/09/08/actualidad/1567970157_670834.html
- . “México. El agua y la palabra México y sus muchos nombres ocultos. Nota preliminar de Silvana Rabinovich”, en *Interpretatio. Revista de hermenéutica*. 4, núm. 2.
- . “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía”. En *El futuro es hoy. Ideas radicales para México*, editado por Humberto Beck y Rafael Lemus, 137–58. México: Biblioteca nueva, 2018. <https://cultura.nexos.com.mx/?p=15878>.
- . “¿Parezco Indígena? O La Elección de La Identidad”, en *El País*, Junio 14, 2020, https://elpais.com/opinion/2020-06-14/parezco-indigena-o-la-eleccion-de-la-identidad.html?fbclid=IwAR3I2_Ujbz9_-C6dITj_RIs9-dA3a4NQG8MgQ_Pr36gaBCcPGwI9hbgg44.
- Alexievich, Svetlana. *Voces de Chernóbil. Crónica Del Futuro*. Edición digital: Titivillus, 1997.
- Aristóteles. *Física*. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- Burgos, Elizabeth, and Rigoberta Menchú. *Me Llamo Rigoberta Menchú y Así Me Nació La Conciencia*. Cuba: Casa de las Américas, 1983.
- Cabnal, Lorena. “Feminismos Diversos: El Feminismo Comunitario.” *Feminista Siempre. ACSUR-Las Segovias*, 2010, 6–26. www.acsur.org.
- Castro-Gómez, Santiago and Ramón Grosfoguel, “El Giro Decolonial”, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo*

global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

Camacho Sandoval, Fernando, Regina Bretherton, María Estela Esquivel Reyna, Silvia M. Bénard Calva, María Rebeca Padilla de la Torre, Dorismilda Flores Márquez, Genaro Zalpa Ramírez, et al. *Vivir juntos en una ciudad en transición. Aguascalientes frente a la diversidad social*. Editado por Silvia M. Bénard Calva y Olivia Sánchez García. 1ra. ed. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2009.

Deleuze, Gilles. *Dos Regímenes de Locos. Textos y Entrevistas (1975-2005)*. Valencia: Editorial Pre-textos, 2007.

Derrida, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de Acogida*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

Derrida, Jacques, y Anne Dufourmantelle. *La Hospitalidad*. 1a. ed. Buenos Aires: De la Flor, 2000.

Diccionario panhispánico de dudas. (Real Academia Española, 2005) Consultado en: <https://www.rae.es/dpd/estar>

Dussel, Enrique. “El Giro Descolonizador,” *Entrevista*, 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=mI9F73wIMQE>.

———. *Filosofía de La Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

Dussel, Enrique, and Daniel E. Guillot. *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Argentina: Editorial BONUM, 1975.

Eraña, Ángeles. *De Un Mundo Que Hila Personas (o de La Inexistencia de La Paradoja Individuo/Sociedad)*. 1ra. ed. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2021.

———. “De Ramona a Marichuy. Una Travesía a La Domesticación de Lo Político.” *Devenires* 39, no. XX (2019): 67–92.

———. “Una Subversión En Femenino.” *Essays in Philosophy* 19, no. 1 (April 1, 2018): 118–37. <https://doi.org/10.7710/1526-0569.1600>.

Fanon, Frantz. *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Madrid, España: Ediciones AKAL, 2009.

Favret-Saada, Jeanne. *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. New York: Cambridge University, 1980.

———, Trad. Laura Zapata, and Trad. Mariela Genovesi. “Ser Afectado.” *Avá 23 - Alteridades*, 2014, 49–67.

Gómez, Carolina, and Jessica Xantomila. “Femicidios, Al Alza; Ya Suman Más En 2022 Que En Todo 2021: Conavim.” *La Jornada*. 2022. <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/04/23/politica/femicidios-al-alza-ya-suman-mas-en-2022-que-en-todo-2021-conavim/>

Guerrero Mc Manus, Fabrizzio. “Ciencia y Género,” in *Conceptos Clave En Los Estudios de Género*, ed. Hortensia Moreno and Eva Alcántara. México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género, 2016.

Haraway, Donna. *Ciencia, Cyborgs y Mujeres*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.

Ingold, Tim, Javier (Trad.) Taks, and et. al. *Ambientes Para La Vida. Conversaciones Sobre Humanidad, Conocimiento y Antropología*. Edited by Ediciones Trilce. Uruguay, 2012.

INEGI. “Estadísticas a Propósito Del Día Internacional de La Mujer.” Comunicado de prensa núm. 143/22, n.d. https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_Mujer22.pdf.

Lamas, Marta. “Usos, Dificultades y Posibilidades de La Categoría Género,” *Papeles de Población* 5, no. 21, 1995.

Lander, Edgardo, et. al., “Breve introducción al pensamiento descolonial”, en *Ariel*, 2008, 1–21.

Lenkersdorf, Carlos. *La Semántica Del Tojolabal y Su Cosmovisión*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2006.

Levinas, Emmanuel. *Humanismo Del Otro Hombre*. 1ra. México: Siglo XXI editores, 1974.

———, Emmanuel. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad. Hermeneia*; 8. 6ta. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

Martínez Ramírez, (Coord.) María Isabel, Johannes Neurath, and Et al. *Cosmopolítica y Cosmohistoria: Una Anti-Síntesis*. 1ra. ed. Buenos Aires: Libro digital (EPUB) Paradigma indicial, 2021.
<https://play.google.com/books/reader?id=Vec-EAAAQBAJ&pg=GBS.PT6&hl=es&printsec=frontcover>.

Navarrete Linares, Federico. “La Cosmohistoria: Cómo Construir La Historia de Mundos Plurales.” In *Cosmopolítica y Cosmohistoria: Una Anti-Síntesis*, 23–40. Buenos Aires: Libro digital (EPUB) Paradigma indicial, 2021.

———, *México Racista. Una Denuncia*. México: Grijalvo, 2016.

Olavarría, María Eugenia. *Lévi-Strauss*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2

Pacheco Ladrón de Guevara, Lourdes C. “El Sexo de La Ciencia.” *Espiral*. México: Universidad Autonoma de Nayarit. Juan Pablos Editor, 2010.

Stengers, Isabelle. “La Propuesta Cosmopolítica.” *Revista Pléyade* 14, no. 9 (n.d.): 17–41. <https://doi.org/0719-3696>.

Rabinovich, Silvana. *Interpretaciones de la Heteronomía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2018.

———. “Vulner (h) habilidades cosmopolíticas : polinizando a Levinas en América Latina”. *Motricidades* 4 (2020): 27–35.

- Romo, Alejandro. "Apunta Aguascalientes a convertirse en estado inmigrante: INEGI". *Newsweek México*. Consultado el 30 de junio de 2020. <https://newsweekespanol.com/2019/05/apunta-aguascalientes-a-convertirse-en-estado-inmigrante-inegi/>.
- Samoná, Leonardo. *Diferencia y Alteridad*. Madrid: Ediciones AKAL, 2014.ç
- Serret Bravo, Estela. "Hacia Una Redefinición de Las Identidades de Género". *GénEros*. Vol. 9, Época 2, No. 18, 2011.
- Sousa Santos, Boaventura De. *Una Epistemología Del Sur*. Edited by José Guadalupe Gandarilla Salgado. México: Siglo XXI, CLACSO, 2009.
- Stengers, Isabelle. "La Propuesta Cosmopolítica," *Revista Pléyade* 14, no. 9 (n.d.): 17–41, <https://doi.org/0719-3696>.
- Tapia González, Aimé. *Mujeres Indígenas En Defensa de La Tierra*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2018.
- Villoro, Luis. *Ensayos Sobre Indigenismo*. 1a. ed. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2017.