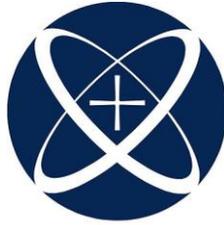


INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN DE LA CIENCIA Y LA CULTURA



**ITESO**

Universidad Jesuita  
de Guadalajara

Narrativas de Identidad como forma de resistencia en la construcción de  
Ciudadanía Cultural en la Organización de Wixaritari Artistas y Artesanos  
Unidos en la Zona Metropolitana de Guadalajara

Presenta: Lic. Sofía Yolanda Camacho Padilla

Asesora: Dra. Rocío Enríquez

Tesis para obtener el grado de Maestra en Comunicación de la Ciencia y la Cultura

*Dedicada a la Dra. Yolanda y el Dr. Chava; mis papás,*

*A Adán,*

*A Phil,*

*A Lupe;*

*Mis personas favoritas.*

*Gracias a los integrantes de la WAAU por hacerme sentir parte,*

*A Hayuaneme y Ha'Uimari por convertirse en mis amigos,*

*A Wirikuta.*

*Gracias a la Dra. Rocío Enríquez por su guía,*

*A la Dra. Rossana Reguillo por su lectura,*

*A mis profesores y compañeros de la MCCC por los aprendizajes,*

*Al CONACYT por la beca*

*y al ITESO por sus árboles y su historia.*

## Tabla de contenido

Capítulo I: Narrativas imbricadas en cambios multidireccionales: Contexto y problematización.....	5
Cambios multidireccionales: grupos indígenas y modernización.....	6
El estudio de la presencia indígena en las ciudades: de la nostalgia de la tradición a la <i>fluida relación</i> con la modernidad .....	10
Problematizando las Narrativas de identidad: objeto y objetivos.....	19
Capítulo II: Del estudio de las culturas subalternas a las culturas populares y los pueblos indígenas: Los Estudios Culturales.....	27
Rescate de voces, narrativas y culturas subalternas: Los Estudios Culturales Británicos	29
Conflicto social y pensamiento crítico: Los Estudios Culturales Latinoamericanos.....	38
Convergencias disciplinarias y estilísticas: Los Estudios Culturales en México .....	43
Conciliando dualidades analíticas: la propuesta teórica de Néstor García Canclini.....	47
Conceptos y categorías pertinentes para la investigación.....	55
Capítulo III: Marco Metodológico.....	74
Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos en la ZMG.....	74
La construcción de datos: etnografía y entrevista.....	79
El procesamiento y análisis de datos orales, textuales y visuales.....	87
Consideraciones para lectura de la tesis .....	93
Capítulo IV: Narrativas espacio-temporales en resistencia .....	94
Narrativa de circularidad: De la sierra a la ciudad, de la ciudad a la sierra.....	94

Entre la distopía y la utopía de la migración; entre el tiempo de los ancestros y de los hijos.....	113
Wirikuta: espacio del conocimiento ancestral amenazado .....	117
Del tiempo truncado: la latente desaparición de un sistema de vida .....	135
Capítulo V: Del conflicto y la resistencia a la construcción de una ciudadanía cultural.....	140
Desencuentros serranos, desencuentros urbanos: la reproducción urbana del conflicto entre comunidades y la discriminación en la ciudad. ....	142
Organizaciones wixaritari en la ciudad: de la búsqueda de un doble reconocimiento ...	152
Procesión por Wirikuta: cultura, creencia y ciudadanía .....	177
Huichi: del conflicto a la negociación en los Juegos de las apariencias.....	197
Del no-espacio al espacio de construcción de ciudadanía cultural .....	212
Alianzas teiwarixi para la construcción de ciudadanía cultural.....	223
Capítulo VI: Del (des)conocimiento a la búsqueda del reconocimiento. <i>Conclusiones</i> .....	227
Referencias bibliográficas para la elaboración del presente documento .....	242
Relación de matrices, tablas y fotografías .....	251
Anexos .....	252
Anexo 1: Instrumento de observación. En la Procesión por Wirikuta.....	252
Anexo 2: Instrumentos de observación. En las asambleas dominicales. ....	256
Anexo 3: Relación del registro de observación .....	258
Anexo 4: Instrumento de entrevista .....	260
Anexo 5: Perfiles de entrevistados: Tzukulima, Niukame, Ha' Uimari y K+kame. ....	263

## Capítulo I: Narrativas imbricadas en cambios multidireccionales: Contexto y problematización

*Al fin y al cabo, somos lo que hacemos para cambiar lo que somos*

Eduardo Galeano

En la actualidad son muchos los desafíos que han de enfrentarse en torno a la multiculturalidad, debido a la intensificación de intercambios materiales y simbólicos a nivel global. Estos intercambios dan paso a innumerables relaciones interculturales que resignifican las formas en las que los sujetos o grupos culturales diferenciados se entienden y se narran a ellos mismos y a los otros. Los incontables referentes que ofrecen los medios de comunicación, así como los grandes flujos de bienes y personas que implican los intercambios económicos a escala global y las grandes migraciones, ofrecen a los sujetos y a los grupos materiales simbólicos que han de ser discriminados y organizados para incorporar –o no- al relato de nuestra existencia y nuestras relaciones.

Pese a las complejas –y muchas veces conflictivas– relaciones sociales con que se presenta la interculturalidad, su problemática no ha de entenderse sólo en términos de antagonismo entre dominantes y subalternos. Así como existen cambios promisorios en las políticas de algunos gobiernos estatales y en las políticas internacionales, también están surgiendo en diversos grupos culturales, nuevos modos de relacionar sus tradiciones con la modernización en sus más variadas formas de entenderse y experimentarse. Estos nuevos modos de relacionarse, así como las importantes tensiones sociales en los contactos interculturales, se reflejan en las maneras en las que los grupos culturales se narran a sí mismos, narran a los demás, así como su enclave espacial, temporal y sociocultural.

Las narrativas de identidad de los diversos grupos culturales se insertan en relaciones estructuradas de poder y se despliegan en ámbitos públicos y simbólicos donde las formas de *explicarse* a sí mismos y a los otros juegan un papel central. En este sentido, las narrativas contienen elementos que reflejan las diferentes formas de relacionarse con el poder: por un lado puede reflejar relaciones de negociación y acuerdo, mientras por el otro

puede contener fuertes elementos de resistencia que van marcando la forma en la que el sujeto se entiende en el mundo y se relaciona socialmente.

A continuación se contextualizará brevemente la compleja situación en la que se encuentran inmersos los grupos indígenas, así como los enfoques que han sido pertinentes para su estudio.

### **Cambios multidireccionales: grupos indígenas y modernización**

Son muchos los cambios que han afectado a los pueblos indígenas durante las últimas décadas. Los acelerados cambios en los modelos económicos, políticos y culturales han afectado de manera particular las originales formas de vida de estos pueblos. Las nuevas formas de relación social debido al cambio global de las formas de producción, distribución y consumo han integrado en las narrativas de identidad elementos de *modernización*. Sobre esto apuntaré algunos argumentos.

Los pueblos indígenas siguen ocupando posiciones desventajosas en el acceso desigual a los beneficios del desarrollo capitalista. Por el contrario, cada vez más, “la reconversión reciente de las economías latinoamericanas agrava la segmentación desigual en el acceso a los bienes económicos, a la educación media y superior, a las nuevas tecnologías y al consumo más sofisticado” (García Canclini, 2009, pág. 221). García Canclini sugiere que si se hiciera el cálculo de cuántos artesanos o grupos indígenas han conseguido llegar a un “nivel digno de vida” con sus tradiciones, el resultado sería deplorable. Se trata de una profunda desigualdad estructural que ordena las relaciones entre producción campesina e industrial, entre artesanía y arte, entre cultura oral y escrita; la tradición y la modernidad (cuenta de esto dan las categorías relacionales en las narrativas de los sujetos). La pregunta que vale la pena hacerse es si estas luchas por ingresar a los escenarios de modernización son las que convienen. Muchos casos nos dicen que hay luchas que no necesariamente implican un ingreso desprovisto de conflicto a las lógicas modernas; por el contrario, algunos de los casos más significativos son los que las rechazan mediante resistencia comunitaria y organización popular (Martínez Luna, 1982).

Por su parte, la irrupción de proyectos de lo que se ha dado en llamar macrodesarrollo impulsados por los Estados latinoamericanos, de la mano de corporaciones multinacionales, en muchos casos atenta contra las formas de vida y concepción del mundo que distinguen a estos grupos. En los casos más graves, esta irrupción implica la contaminación irreversible y la destrucción de la tierra que habitan y de la cualsubsisten, así como los lugares de gran contenido simbólico que sostienen su visión de la vida y su sistema de creencias ancestrales. Debido a la creciente construcción de industrias, carreteras y represas que alteran la vida cotidiana de las comunidades, se observa el surgimiento de importantes luchas políticas y sociales. Estas luchas implican fenómenos que aparecen como una reconversión de las formas entendidas como tradicionales, frente a las modernas o la mezcla de ambas. Muchos casos en América Latina muestran que “la reelaboración heterodoxa –pero autogestiva- de las tradiciones puede ser fuente simultánea de prosperidad económica y reafirmación simbólica” (García Canclini, 2009, pág. 221).

Cada vez es más evidente la relación fluida que tienen algunos grupos indígenas con la modernidad desde varios niveles y en varias dimensiones. Esto aparece principalmente en dos direcciones. Por una parte, los indígenas y otros grupos campesinos afectados han debido informarse de los conocimientos científicos y avances tecnológicos para elaborar sus propias respuestas a la modernización. Asimismo, han debido aprehender las actualizaciones de los medios de comunicación para una acción más eficiente en favor de sus propios intereses. Por la otra parte, los grupos han debido afirmarse en sus tradiciones, formas de vida y sistemas de creencias para hacerlas explícitas y entendibles para otros grupos que hasta entonces les eran ajenos. Asimismo, por las características propias de la problemática, estos grupos han de reafirmarse en su trato con la naturaleza; relación transversal a la forma de subsistencia y a la propia forma de ver el mundo. La acción de conjuntar esta doble lógica -por un lado la que corresponde a los desafíos de fin de siglo, y por otro lado las formas de ser tradicionales-, se ilustran muy bien en el siguiente ejemplo de García Canclini:

“La Organización de Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra de Juárez, en la que zapotecos y chinatecos se unieron para proteger sus bosques frente a las industrias papeleras, no se queda en la simple preservación de sus recursos: se ha conformado una educación basada en sus formas comunales de trabajo y en una visión ecológica compleja sobre el desarrollo de su región y de México, sostenida por sus creencias en la naturaleza pero informada a la medida de quienes construyen caminos pensando sólo en sus ganancias, ‘no para comunicar a los pueblos’<sup>1</sup> (García Canclini, 2009, pág. 223)

Así pues, de los grandes cambios que se viven a nivel global acentuados en los últimos años, el cuestionamiento a la legitimidad de los Estados Nación, el sistema financiero y la sustentabilidad de las formas de producción industriales, se suma la reconversión con la que los grupos indígenas y otros grupos adaptan a este nuevo panorama sus saberes y hábitos tradicionales. En este sentido, para entender los vínculos que se están tejiendo entre estos movimientos *bi* o *multi*-direccionales hay que incluir en los análisis lo que García Canclini (2009) denomina “las formas no convencionales de integrarse a la modernidad”.

Es en este contexto que se coloca el fenómeno específico de la presencia indígena en las ciudades. Su presencia en estos escenarios urbanos altamente industrializados, así como el estudio en torno a éste fenómeno, ha cuestionado y reformulado de múltiples maneras la relación entre los conceptos y categorías de tradición y modernidad, lo rural y lo urbano, lo oral y lo escrito, entre otros. A continuación se presenta una breve contextualización del caso mexicano.

### **Los indígenas mexicanos en la ciudad**

Siguiendo la tendencia global de concentración de la población en grandes núcleos urbanos, según el Consejo Nacional de Población (CONAPO) y el Consejo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), en la actualidad el 36% de los indígenas del México reside en las

---

<sup>1</sup>García Canclini también cita en este fragmento el trabajo de Martínez Luna, 1982.

grandes ciudades: México DF, Guadalajara y Monterrey. Esto quiere decir que 4.2 millones de mujeres y hombres indígenas habitan en contextos urbanos de más de 15 mil habitantes. Este movimiento poblacional dista de ser un mero traslado de un lugar a otro. Vivir en la ciudad implica importantes cambios en la vida cotidiana y, por lo tanto, en la forma de relacionarse y de concebir el entorno de los grupos indígenas.

Desde una visión dualista, podría decirse que los indígenas migrantes a la ciudad y los wixaritari en particular, se encuentran en medio de dos mundos. Si consideramos la *tradicición* como una serie de conceptos, valores, creencias y prácticas arraigados a un territorio particular, en el momento en que integrantes de una sociedad considerada tradicional -los wixaritari-, salen de su comunidad de origen para migrar a un contexto urbano *moderno* y altamente mediatizado, puede decirse que esta tradición queda desarraigada. Desde esta visión tendríamos por un lado el sistema hegemónico moderno-urbano y los grupos alternos tradicionales-rurales. Esta visión dualista predominó en la literatura sobre indígenas urbanos hasta la década de los setentas. Fue en la migración urbana donde los académicos encontraron la “prueba más clara de la desintegración de la cultura rural, el eje principal del cambio de una sociedad tradicional a una sociedad moderna y como uno de los indicadores más sensibles, y evidentes, de las dificultades del modelo de desarrollo capitalista” (Talavera Durón, 2006, pág. 12).

Este enfoque dualista ha sido progresivamente desplazado por estudios que privilegian las interacciones urbanas de los indígenas migrantes. No obstante, para este proyecto es esencial no dejar de lado que estas ‘dificultades del modelo de desarrollo capitalista’, así como la desintegración de la vida rural, siguen teniendo una presencia transversal tanto en el fenómeno migratorio como en la inserción desventajosa de los migrantes en la sociedad urbana. Así pues, las desventajas o dificultades económicas, sociales y políticas que siguen acechando en la actualidad a los grupos indígenas -así como la reivindicación de su propia visión del mundo- son el punto del que parten las organizaciones de la ciudad para constituir una identidad común que les permite asociarse para fines de resistencia, participación social y de mejoramiento de sus circunstancias de vida.

Es necesario precisar que la configuración de narrativas de identidad resulta un proceso que no inicia en la ciudad, sino que contiene elementos identitarios de origen de las localidades de donde provienen, influenciados a su vez por el proceso migratorio. Es a su vez en la ciudad en donde esta identidad cultural adquiere matices cualitativamente distintos ante la lucha por la reivindicación frente a la diferencia contundente y la marcada desigualdad. A continuación se presenta un recorrido por las propuestas que han abordado las varias dimensiones de esta forma específica de relación intercultural.

### **El estudio de la presencia indígena en las ciudades: de la nostalgia de la tradición a la *fluida relación con la modernidad***

La presencia indígena en las ciudades ha sido más ampliamente abordada desde la sociología y la antropología, pero también ha sido abordada desde la comunicación. A partir de los años noventa, además, ha habido una creciente visibilidad de los indígenas en las ciudades desde la antropología y la sociología: “ahora sí los indígenas en las ciudades están siendo visibles para los académicos” (Durin, 2008). Por otra parte, al confinar tradicionalmente a los indígenas al espacio rural, parece ser que la presencia indígena en las ciudades no puede dejarse de asociar con el proceso migratorio en sus más diversos aspectos<sup>2</sup>.

### **Migración indígena a las ciudades: de las causas de la migración a las interacciones urbanas**

Francisco Talavera Durón (2006), sugiere que la presencia indígena en las ciudades ha sido estudiada sobre todo desde dos enfoques. En primer lugar se ha explorado el proceso migratorio con el objetivo de dar cuenta de las causas de la migración. En segundo lugar se coloca el análisis de la interacción que tienen los migrantes en distintos contextos urbanos,

---

<sup>2</sup> Ha sido tal el interés que existen dos revisiones bibliográficas sobre el tema: una sobre la ciudad de México en específico, “Los inmigrantes indígenas en la zona metropolitana de la ciudad de México. Introducción” de Teresa Mora y otra para la migración indígena en general *Bibliografía y resúmenes sobre migración indígena*.

que ahonda en los componentes de la etnicidad urbana. En esta discusión el autor coloca a Lourdes Arizpe comopionera en México con su trabajo *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las Marías* (1979), quien da cuenta tanto de las causas por las que las llamadas Marías migran a la ciudad (deterioro de las condiciones de vida rurales y crecimiento demográfico), así como de su situación de marginalidad en el contexto urbano, marginalidad que, no les impide conservar su identidad indígena y apoyarse en otros de su propio grupo.

El enfoque que busca dar cuenta de las causas de la migración se ubica en el debate más general de la migración interna a las grandes ciudades que ocupó a los académicos hasta la década de los setentas (Talavera Durón, 2006). Se le distingue por tener un enfoque dualista, en el cual categorías duales como tradición-modernidad, rural-urbano aparecen un tanto estáticas. María Regina Martínez Casas y Guillermo de la Peña (2004, pág. 91) afirman que este enfoque, concentrado en las formas de adaptación y de cambio cultural (o aculturación) representaba una discontinuidad entre la vida “tradicional” del origen y la vida “moderna” de la ciudad. Citando el trabajo de Van Velsen (1961 citado en de la Peña & Martínez Casas, 2004) retoman que este enfoque dualista ha sido cuestionado desde los estudios africanistas. Esta nueva perspectiva hace notar que migrar no necesariamente lleva a una ruptura con la comunidad de origen, incluso ésta última generalmente se ve beneficiada por los recursos aportados por migrantes.

El enfoque que busca dar cuenta de las interacciones urbanas explora la situación de los indígenas migrantes en los distintos escenarios en los que se desarrollan. En este segundo enfoque se sitúan los trabajos de Regina Martínez Casas (2001; 2006; 2007), Diana Tamara Martínez Ruiz (2003; 2006) y Séverine Durin (2008), además del trabajo de Rebecca Lemos Igreja (2001) a quien citaré en el siguiente sub-apartado debido a su relevancia para el presente objeto de estudio. También dentro de este enfoque es que pueden situarse las tesis de grado de Talavera Durón (2006) y Alicia Calderón Torres (2010). A continuación describiré brevemente sus hallazgos y aportaciones.

En primer lugar, Regina Martínez Casas (2007; 2001) se concentra en los mecanismos y estrategias de significación cultural que utilizan migrantes otomíes de Querétaro a

Guadalajara. La autora considera que el proceso de resignificación es tenso y conflictivo en la experimentación de la cultura indígena, tanto en Querétaro como en Guadalajara. Esta tensión se relaciona con los mecanismos asimétricos de socialización-interacción en los que se ven inmersos los sujetos. Para esta autora no se trata necesariamente de una aculturación, sino de la adquisición de competencias sociales que amplían las “significaciones posibles” de la cultura indígena en el medio urbano y en los contextos en los que los migrantes se mueven (Martínez Casas, 2001; 2007).

A su vez, Diana Tamara Martínez Ruiz (2004; 2006) trabajó sobre la construcción de imaginarios en las identidades de migrantes otomíes al D.F., mediante la exploración de las percepciones de los migrantes sobre su comunidad de origen, la ciudad y el evento migratorio. Su hallazgo principal es que en la construcción del ‘ser indígena’ hay un dilema (o contradicción) entre sus representaciones de ser indígena, ser diferente y ser urbano. Estas representaciones contradictorias las encuentra en el discurso, la acción y la interacción. Para esta autora, “La identidad puede expresar construcciones imaginarias sobre el otro y sobre uno mismo” (Martínez Ruiz, 2004, pág. 16 citado en Talavera Durón, 2006).

Por su parte, Talavera Durón (2006) en su estudio sobre purépechas y mixtecos en la ZMG, busca distinguir la especificidad de la etnicidad urbana. El autor, en su tesis de grado, se concentra sobre todo en el mundo de vida y la voz de los actores, las relaciones intraétnicas y los mecanismos de organización interétnicos. Su estudio sugiere precisamente que ha de sustituirse la búsqueda de la raíz de la migración por las interacciones sociales en la ciudad; interacciones en las que las percepciones de los indígenas sobre sí mismos pueden ser reformuladas de acuerdo con los escenarios urbanos en los que se desenvuelvan.

Específicamente sobre los wixaritari en Guadalajara, Alicia Calderón Torres (2010) ha abordado esta presencia urbana en su trabajo sobre “Territorios en pugna y reconfiguración del espacio público”, en donde la apropiación del espacio es el eje de análisis y en el cual puede distinguirse la relación directa que se establece entre las formas de vida y de identificación según el territorio y su uso. Su trabajo es, además, abordado desde los estudios de la comunicación, fenómeno intrínseco e inseparable de la noción de cultura.

Siguiendo esta tendencia hacia el análisis de las interacciones urbanas, Séverine Durin (2008), en su introducción a su estudio sobre los indígenas en la Zona Metropolitana de Monterrey (ZMM), considera que existen tres vertientes en este tipo de estudios<sup>3</sup>. En primer lugar, los estudios publicados a partir de los años noventa que se interesaron en las asociaciones de migrantes, y en el cual ahondaré más tarde por su especial pertinencia en el presente proyecto. En segundo lugar considera la vertiente de los estudios que se interesaron en los hijos de estos migrantes, específicamente en la transmisión de la lengua materna y el papel que juega la escuela en los procesos de reproducción étnica. Finalmente, una tercera vertiente es el conjunto de estudios que analizan la migración indígena a las ciudades desde un enfoque de género. Estos dos últimos enfoques, aunque de gran importancia para la contextualización del fenómeno, no son el foco principal de la presente investigación.

### **Organizaciones de indígenas migrantes en las ciudades: de los intereses del campo a los intereses en la ciudad.**

Esta vertiente se interesó no únicamente en el registro de las asociaciones existentes y su discurso, sino en su relación con los pueblos de origen y las implicaciones de estas relaciones en términos étnicos. Durin (2008) afirma que incluso podría hablarse de una escuela a partir de 1973 con la propuesta de Orellana “donde se reflexiona sobre los factores que motivan el surgimiento y la persistencia de estas asociaciones pro pueblos en la ciudad” (Durin, 2008). Por su lado, Hirabayashi y luego Sánchez (citados por Durin, 2008) comparan y analizan las variaciones entre dos pueblos zapotecos llegando a afirmar que todos los migrantes presentan la necesidad de conformar redes en el destino para conseguir vivienda, trabajo, y condiciones para su reproducción sociocultural.

---

<sup>3</sup>Según Séverine Durin (2008), destacan los trabajos de Teresa Mora, Lane Hirabayashi, Cristina Oehmichen, Daniel Herniaux-Nicolas, Érika Vázquez y Horacio Hernández, Teresa Mora, Lane Hirabayashi, Cristina Oehmichen, Laura Velasco, Érika Vázquez y Horacio Hernández. Y las tesis doctorales de Regina Martínez, Angélica Rojas Cortés, Marta Romer y María Bertely.

Con énfasis mayor o menor en lo macrosocial y un análisis histórico-estructural, estos autores han puesto en evidencia la importancia de las organizaciones para la reproducción sociocultural de los grupos indígenas migrantes en los lugares de origen y destino. Aún más sugerente es el apunte de Hirabayashi (citado en Durin, 2008) de que “se asiste a una politización de las redes sociales en la ciudad”. Esta politización se relaciona a su vez con el propio concepto de identidad que Gilberto Giménez (s.f., 2009a, 2009b) ha asociado con la necesidad de los grupos culturales de distinguirse del otro para fines políticos pero que, no obstante, encuentran base en las necesidades de los miembros de las diversas redes sociales. Laura Velasco (2005), así como Lemos Igreja (2001) concuerdan en que “estas asociaciones dejan de estar orientadas hacia el pueblo para estarlo hacia su residencia urbana y el reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas en la ciudad” (Durin, 2008).

Por su parte, Rebecca Lemos Igreja (2001) observa cómo los indígenas comienzan a conocer y utilizar sus derechos con el fin de alimentar el discurso y quehacer de las organizaciones y “recobrar dignidad”. Entre sus hallazgos se encuentra el conflicto entre (1) instituciones que imparten justicia, (2) instituciones que atienden grupos étnicos, e (3) indígenas. En el primer caso, en el nivel institucional sobresale la contradicción que existe entre el discurso multicultural y la discriminación de la que, en la práctica, son víctimas los grupos indígenas. En el segundo caso, quienes atienden a estos grupos étnicos, suelen imponer su propia organización sobre los intereses de los grupos atendidos. Del estudio de Lemos Igreja destaca también el hallazgo de la presión que existe por delimitar las fronteras étnicas, las cuales son establecidas por el contraste con el otro debido a las diferencias culturales observables y percibidas. Asimismo se destaca el énfasis sobre el carácter múltiple de las identidades sociales, ya que estos grupos además de ser indígenas, y pertenecen también a una clase social subalterna. La autora pone el foco de atención en el enfrentamiento de los indígenas con la ‘justicia’ y el reclamo de una doble ciudadanía, una que reclama a la vez derechos iguales y garantías específicas.

## **Migración indígena transnacional: interculturalidad y narrativas de identidad**

Sobresale la cantidad de literatura sobre la migración de indígenas hacia Estados Unidos, tema abordado predominantemente también desde la sociología y la antropología. En un balance apresurado, podría decirse que este fenómeno ha tenido mayor visibilidad que el de la migración indígena al interior del país. Esta mayor visibilidad podría responder a varias cuestiones. Quizá una de ellas es que la migración internacional aparece como un foco privilegiado de análisis porque en este fenómeno confluyen tres realidades: la indígena, la mexicana y la estadounidense. Así pues se trata de un panorama en el que preguntarse por la identidad cultural es de gran relevancia. Dentro de esta literatura, las asociaciones también cobran especial interés como punto de encuentro entre los grupos indígenas, su país de origen y su residencia en el extranjero. Para distinguir la pertinencia de hablar de la constitución de la identidad desde este panorama intercultural, sobresalen los estudios del Colegio de la Frontera Norte. Retomaré los trabajos de Laura Velasco Ortiz (2005) y José Manuel Valenzuela Arce (2003).

En primer lugar, Laura Velasco Ortiz (2005) retoma las narrativas de los migrantes como vehículo de la identidad. Así pues, al analizar los relatos narrativos de diversos actores - tanto de vuelta en su comunidad de origen, como en el extranjero- la autora da cuenta del papel que juega la migración en la configuración identitaria de los sujetos. La autora recopila historias de los migrantes y las separa por ejes temáticos: la vida en el pueblo de origen, las rutas de migración, la llegada y cruce a/de la frontera, la vida en EEUU y finalmente las organizaciones transnacionales y panétnicas. Es desde estos ejes que la autora agrupa, recompone y analiza los diversos relatos hasta dar cuenta de los elementos que se ponen en juego en el proceso de la construcción de la identidad y el papel que ésta juega en las diversas dinámicas sociales que se encuentran desde los diversos escenarios de la migración hasta la participación política en el contexto urbano.

En segundo lugar, Valenzuela Arce (2003) busca entender los procesos de estructuración de las relaciones interculturales, de las que destaca su desigualdad. Esta desigualdad a su vez se ve definida por los procesos institucionales “determinados desde universos simbólicos

dominantes” (Valenzuela Arce, 2003). El autor hace énfasis en que, en la disputa cultural, sea reconocida la disputa política. En este sentido sugiere que las luchas por el reconocimiento de los diversos grupos culturales se insertan en relaciones estructuradas de poder y que se despliegan en ámbitos públicos y simbólicos donde las representaciones sociales juegan un papel central. Así pues, la realidad multicultural como un fenómeno político, coloca a la democratización de la sociedad como una utopía a la que se tiende desde la lucha por el reconocimiento. La noción de frontera que subyace a su visión, no es una frontera legal, territorial, o excluyente, sino un puente cultural que enriquece a ambos lados.

Aunque para este proyecto no es pertinente el abordaje de lo transaccional, la aportación sobre interculturalidad y narrativas de identidad aparece notoriamente pertinente. De las identidades múltiples que se tratan en esta bibliografía, se tratarán únicamente la identidad indígena y la mexicana como parte de esta relación intercultural. Por otra parte, el abordaje metodológico de las narrativas migratorias será útil para el presente estudio. La manera de distinción analítica entre los diferentes momentos de la migración y su inextricable vínculo con la participación política, parece una herramienta útil para dar cuenta de los procesos involucrados en las narrativas de identidad.

Finalmente, los estudios que desde la Comunicación han abordado a los grupos indígenas responden a intereses muy amplios. En la Documentación en Ciencias de la Comunicación (CCDOC) predominan los estudios que se concentran en la representación (la mayoría de las veces estereotipada) de los indígenas en los medios de comunicación, así como del papel que éstos últimos juegan –o podrían jugar– en los cambios culturales dentro de las comunidades. No obstante, existe un enfoque de mayor pertinencia para este proyecto. Este refiere a las adscripciones identitarias en la ciudad y el papel que en éstas juega la comunicación o la ‘geografía mediática’. María Rebeca Padilla de la Torre (2009) analiza en su tesis de doctorado las prácticas y representaciones sobre identidad cultural en la ciudad. La autora, a través del estudio de la cultura mediante las identidades, da finalmente cuenta de los perfiles socioculturales que construyen la ciudadanía. De su trabajo resalta la clara

relación que se dibuja entre la comunicación o la geografía mediática, la diversidad de identidades culturales, y los procesos de construcción de la ciudadanía cultural.

### **Un balance: pensar la presencia indígena en las ciudades sin olvidar la sierra**

Me parece acertada la observación de Talavera Durón (2006) de distinguir la bibliografía en dos grandes apartados, los estudios que exploran el proceso migratorio en busca de sus causas, así como aquellos que se concentran en las interacciones de los indígenas en la ciudad. No obstante, parece que la inclinación por enfocar únicamente las interacciones sociales urbanas, es entrar en la misma lógica que ha traído a los indígenas a las grandes ciudades en primer lugar (o sea, el abandono real y simbólico del campo). Aunque ciertamente es en las interacciones en la ciudad donde se hacen manifiestas muchas de las tensiones culturales, en los análisis no se ha de dejar de considerar que la migración y las dificultades por las que atraviesan los indígenas en la ciudad son fruto de una desigualdad estructural campo-ciudad y una ruptura del tejido social por el abandono de ciertas prácticas consideradas tradicionales.

En este sentido me parece muy pertinente la distinción entre las nociones de aculturización y resignificación. Especialmente comparto la visión de Martínez Casas (2007) quien considera que, en el caso de los otomíes en Guadalajara, no se trata de un caso de aculturización. Más que mimetizarse con la sociedad urbana, los indígenas resignifican sus concepciones del mundo, lo que implica el contraste de dos modelos culturales coexistentes. Así pues, un análisis que se concentre en las interacciones urbanas no puede dejar de dar cuenta de las divergencias y convergencias entre estos dos modelos, así como del efecto que esta diferenciación tiene sobre las construcciones identitarias y las tensiones prácticas y simbólicas de los distintos grupos involucrados. Los indígenas en la ciudad no dejan de ser indígenas de la noche a la mañana, ni irrevocablemente, a través de algunas generaciones. De esto pueden dar cuenta las interacciones con la comunidad de origen, así como la reproducción de rasgos culturales (a veces imperceptibles o en forma de *habitus*), o el uso de la propia lengua en momentos determinados. En la vida urbana, lejos de sustituir

indiscriminadamente unos significados por otros, se aprende “a negociar significados dependiendo de los interlocutores con quien se relacionen” (Martínez Casas, 2007, p. 241).

El análisis de las narrativas parece especialmente pertinente para dar cuenta de estas resignificaciones o negociaciones de sentido, así como su papel en las configuraciones identitarias. Así pues, el enfoque teórico-metodológico de Velasco Ortiz (2005) me parece relevante para dar cuenta de la complejidad de la configuración identitaria y su papel en la vida social y la representación simbólica de los grupos. Por otra parte, el énfasis sobre la dimensión política de las luchas por el reconocimiento cultural (Valenzuela Arce, 2003), así como la inscripción de éstas en relaciones estructuradas de poder aparecen como un factor clave para colocar el tema de la resistencia. En este sentido, esta complejidad de relaciones inscritas en el proceso de la construcción de ciudadanía cultural, han de dar cuenta de esta continua tensión y de estas realidades profundamente diferenciadas.

Estas consideraciones parecen un buen punto de partida para explicar cómo podemos observar, en los estudios sobre asociaciones indígenas, el papel que juegan las dinámicas sociales, tanto en el proceso migratorio como en las interacciones que encuentran los grupos en la ciudad. En este sentido sobresale el trabajo de Rebecca Lemos Igreja (2001), quien identifica el papel que juega el creciente reconocimiento de los derechos indígenas dentro de las asociaciones. El reconocimiento de estos derechos –en su dimensión práctica y simbólica–, manifiesta una serie de dinámicas, tanto dentro de los grupos organizados de indígenas migrantes, como de la sociedad no indígena representada por instituciones y organizaciones.

## Problematizando las Narrativas de identidad: objeto y objetivos

*Que no son aunque sean*

*Que no hablan idiomas, sino dialectos*

*Que no practican religiones, sino supersticiones*

*Que no hacen arte, sino folklore*

Fragmento de “Los nadies” de Eduardo Galeano

En las últimas décadas la problemática de las identidades de grupos culturales diferenciados ha sido recurrente en los más diversos dominios académicos; de la antropología y la sociología a la comunicación, los estudios culturales y la teoría política. Se trata de un renovado interés en el que confluyen los cambios ocurridos en el mapa mundial con la disolución de los bloques antagónicos este/oeste, la intensificación de los tránsitos migratorios, el debilitamiento de las ideas de nación y el replanteamiento de la noción de ciudadanía. La fragmentación identitaria y cultural ya aparecía, tempranamente, como contracara de la globalización (Arfuch, 2002) y, por lo tanto, aparece como un escenario privilegiado de análisis de casos e indagación teórica. En este sentido, a partir del “giro lingüístico”<sup>4</sup> como giro epistémico, aparece un “renovado espacio significante”: la narrativa. Por un lado, como reflexión sobre la producción del relato y, por el otro, como “operación cognoscitiva e interpretativa sobre formas específicas de su manifestación” (Arfuch, 2002, pág. 20).

A partir de una revisión del estado de la cuestión, hemos podido observar que las narrativas de identidad están intrínsecamente implicadas con el enclave sociocultural y físico en el que se encuentran los sujetos. En el caso que ocupa a la presente investigación, al problematizar las narrativas de identidad, éstas logran dar cuenta de una historia cultural propia, a la vez

---

<sup>4</sup>Arfuch aquí remite a “la atención autorreflexiva sobre el lenguaje, el discurso y la narración, alimentado por vertientes estructuralistas y “post”, desarrollos de la filosofía continental y anglosajona” (Arfuch, 2002, pág. 20) trazando un espacio donde confluyen –sin confundirse– los trabajos del etnógrafo C. Geertz, G. Marcus y otros.

que da cuenta de un proceso migratorio y una forma específica de inserción en el ámbito urbano: la participación activa en la reivindicación de una serie de derechos y demandas, como un proceso de construcción de ciudadanía cultural.

En la actualidad, diversos grupos culturales –con territorios diferenciados, lenguas propias y hábitos de trabajo y consumo que los distinguen– “reclaman enérgicamente su autonomía cultural y política y exigen a la vez que se les integre de un modo pleno al desarrollo moderno” (García Canclini, 1995). En estos movimientos, los sujetos y los grupos se apropian de los conocimientos, los recursos culturales ‘diferentes’ o ‘ajenos’ para entablar una base común sobre la cual negociar una serie de significados, así como demandas políticas específicas. El problema está cuando nos encontramos con la aparente paradoja de un doble reclamo -intrínsecamente relacionado a la identificación con un grupo cultural-: derechos iguales a la vez que garantías específicas. O sea, la búsqueda del reconocimiento como iguales en un acto que es a la vez de profunda resistencia a la fuerza homogeneizante de la llamada cultura hegemónica.

Así pues, aunque los indígenas en general y los migrantes en particular estén sujetos a desigualdades históricas reproducidas hasta el día de hoy, son también agentes propositivos de cambio. Por lo general, las duras condiciones de vida de los grupos indígenas de México reducen la relación con las empresas e instancias oficiales a una relación pragmática o comercial. Pero con frecuencia, sobre todo en las nuevas generaciones y generalmente con los grupos que residen en la ciudad, “los cruces culturales que venimos describiendo incluyen una reestructuración radical de los vínculos entre lo tradicional y lo moderno, lo popular y lo culto, lo local y lo extranjero” (García Canclini, 2009, pág. 223).

En este sentido, la presente investigación no considera a los indígenas migrantes, de manera reduccionista, es decir, únicamente como personas vulnerables o menos favorecidas de este modelo de desarrollo, sino como agentes reflexivos de su propia identidad cultural y ciudadanos cada vez más conscientes de sus derechos y de su capacidad de incidencia. Tomando en cuenta un enfoque más complejo, el presente planteamiento busca hacer énfasis en que, a pesar de que los indígenas urbanos encuentran un panorama de dificultad

económica y discriminación, éstos generan nuevas prácticas de organización y participación en un afán de ejercer una ciudadanía que ponga sobre la mesa sus necesidades, así como las propuestas para solventarlas. Todo esto al tiempo que señalan las debilidades y contradicciones del modelo de desarrollo dominante. Es aquí donde nos encontramos frente al carácter multidimensional de este problema.

## Las Narrativas de identidad como objeto transversal

*El narrador toma lo que narra de la experiencia,  
de la propia o de la que le han relatado.*

*Y a su vez la convierte en experiencia  
de los que escuchan su historia*

Walter Benjamin

Nombrar y narrar el mundo es una manera de entenderlo y experimentarlo. El presente proyecto de investigación pretende argumentar que la manera en la que se entiende y vive el mundo va inextricablemente relacionada con la forma en la que éste es nombrado y narrado. Como Benjamin menciona, lo narrado es a la vez interpretación de la experiencia, así como un detonante de nuevas experiencias e interpretaciones. En este sentido se nos presenta la narrativa con un doble carácter; por un lado la narrativa supone el resultado de un proceso hermenéutico de apropiación y reelaboración del mundo, a la vez que representa un esquema interpretativo o una estructura de comprensión en un determinado contexto. Quizá es por este doble movimiento dialógico que la noción de narrativa resulta útil para reflexionar sobre la configuración de la identidad del sujeto, la identidad cultural, así como sobre la forma en la que ésta va intrínsecamente relacionada con prácticas y pronunciamientos de resistencia y con procesos de construcción de ciudadanía cultural.

El objeto de investigación son las narrativas de identidad que, relacionadas a prácticas o pronunciamientos de resistencia, suscitan o alimentan los procesos de construcción de ciudadanía cultural en el caso específico de una organización de indígenas wixaritari en la ciudad de Guadalajara. Este objeto se construye a partir de la concepción que niega la posibilidad de una identidad cultural estática, fija y aislada y, por el contrario, afirma una

realidad de identidades flexibles, móviles e interconectadas que se narran y son narradas. Estas narrativas contienen en ellas las formas de relación de los narradores y los sujetos que son narrados. Es por esto que en ellas podemos encontrar señales de procesos de resistencia, reproducción, o transformación de procesos sociales complejos. Finalmente, se busca la analogía con el proceso siempre inacabado -con etapas de gestación y formalización- que implica la construcción de ciudadanía; una construcción que parte de situaciones comunes a grupos de individuos de una comunidad que toman conciencia de problemáticas compartidas y estructuran una serie de demandas sociales. Así los problemas compartidos se traducen en una demanda de derechos y procesos sociales concretos que exploran las posibilidades o limitaciones para integrarse de una forma menos desigual en una cultura ciudadana.

La pregunta que dirige la presente investigación es entonces, ¿Cómo se configuran las diversas narrativas de identidad de los wixaritari como forma de resistencia en los procesos de construcción de una ciudadanía cultural en la organización de Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos de la ZMG? Esta pregunta a su vez, puede desintegrarse en tres preguntas eje que guiarán la aproximación teórico-metodológica al fenómeno:

- ¿Cuál es el contexto y los elementos a través de los cuales los miembros de la organización *narran* lo que les identifica?
- ¿Cuáles elementos narrativos están vinculados explícita o implícitamente a prácticas y pronunciamientos de resistencia?
- ¿Cuáles de esas prácticas y pronunciamientos de resistencia impulsan y nutren procesos de construcción de una ciudadanía cultural, respaldada por una narrativa de identidad común?

En correspondencia con los cuestionamientos centrales de la presente investigación, el objetivo general es conocer las narrativas de identidad cultural de los wixaritari miembros de la WAAU e identificar en ellas elementos de resistencia que alimenten los procesos de construcción de una ciudadanía cultural en la organización. Asimismo, en correspondencia

directa con las preguntas específicas de investigación, el objetivo general puede derivarse en los siguientes objetivos particulares.

- Analizar el contexto y los elementos a través de los cuales los miembros de la organización *narran* lo que les identifica.
- Identificar los elementos narrativos vinculados explícita o implícitamente a prácticas y pronunciamientos de resistencia.
- Analizar las prácticas y pronunciamientos de resistencia que impulsan y nutren procesos de construcción de una ciudadanía cultural, respaldada por una narrativa de identidad común.

Una investigación sobre las narrativas de identidad como forma de resistencia puede poner en evidencia las tensiones características de nuestro tiempo. Por un lado, las relaciones de poder entre el sistema hegemónico/capitalista/urbano y los grupos alternos/tradicionales/rurales, así como la manera en que sus convergencias y negociaciones se ven concretizadas en la experiencia de grupos e individuos. Por otro lado, la experiencia migratoria de los sujetos de investigación llama la atención sobre las graves tensiones y problemáticas económicas y políticas que acechan al espacio rural –específicamente a las zonas indígenas- al mismo tiempo que desenmascara la realidad urbana más marginal.

Es sabido que históricamente la relación de la sociedad ‘occidental’ con los indígenas migrantes ha sido una de violencia física y simbólica. Debido a que, como ya se ha mencionado, en la actualidad el 36% de los hablantes de lengua indígena se encuentran en las ciudades, parece pertinente contribuir a la reflexión sobre la estandarización de formas de vida y de trabajo que conlleva el modelo actual de producción y consumo que exige la vida en la ciudad. Asimismo con esta investigación se pretende contribuir a una reflexión sobre los altos costos (culturales y de sustentabilidad) que supone la creciente concentración de población y recursos -naturales, económicos y humanos- en las grandes ciudades, y lo que esto significa para los diferentes grupos indígenas del territorio mexicano. Nos encontramos en la época histórica que más ha visto desaparecer –en su totalidad- los más

diversos sistemas de vida. Por otro lado, la presente investigación también se propone abrir un espacio para la discusión sobre las propuestas existentes para la resolución de estas problemáticas mediante el análisis del trabajo realizado por asociaciones civiles, iniciativas públicas y grupos independientes en cuanto a migración, culturas indígenas y difusión artística.

Mi interés en este fenómeno proviene de un interés más amplio en la transformación en la percepción de lo cultural que implica el encuentro entre dos culturas. Observar los procesos de conflicto, resistencia, negociación y reconocimiento tanto de los migrantes como de las sociedades de acogida pone de manifiesto los elementos característicos de cada una de las culturas, así como su grado de apertura a la comprensión del otro. Así lo he observado en mi convivencia y trabajo con migrantes africanos en Barcelona, con migrantes sudamericanos y mexicanos en el sur de EEUU y con indígenas migrantes a la ciudad de Aguascalientes y Guadalajara. En mi licenciatura realicé varios ensayos críticos sobre ciudad y modernidad desde el análisis literario de textos de Dostoievski, Baudelaire y Poe. A nivel laboral, recibí el apoyo PACMYC 2009 para la realización de talleres de expresión en la Casa Indígena del DIF para diagnosticar si se cumplen o no sus derechos como miembros de una comunidad indígena. En el verano del 2010 dirigí la producción de un documental en la Sierra Rarámuri que me permitió un acercamiento más personal con la realidad social de la sierra norte del país. Durante mi estancia en el ITESO, he participado en las brigadas del Centro Universitario Ignaciano a la Sierra Wixárika y a los Altos de Chiapas en acompañamiento a los procesos educativos con inclinación intercultural, por un lado y a la lucha pacífica de las Abejas de Acteal, por el otro. Estas experiencias han cambiado mis perspectivas en cuanto al desarrollo económico, social y cultural en México y otros países.

Actualmente participo en la Dirección de Investigación de la Asociación Civil Espacios de Arte Nómada, un proyecto que busca plantear la pregunta sobre el papel de la diversidad cultural y artística en la conformación de una identidad cultural mexicana. El proyecto principal de la Asociación consiste en un museo móvil de arte y cultura indígena, donde se encuentran expresiones de los wixaritari. Mi participación en esta asociación influye mi

proyecto de investigación ya que -aunque desde un caso de gestión cultural- coloca la misma pregunta sobre los modos en los que se narra la diversidad que implica una identidad cultural diferenciada.

Una investigación que se propone ofrecer una explicación parcial de complejas dinámicas sociales enmarcadas en relaciones estructuradas de poder (observables a través de narrativas de identidades culturales) es pertinente en un posgrado que se ocupa de la Comunicación de la Cultura desde una perspectiva sociocultural si se consideran las siguientes perspectivas en torno a la identidad, cultura y comunicación. Stuart Hall (1997) afirma que la cultura tiene que ver principalmente con “la producción e intercambio de significados – es decir, con dar y recibir significados – entre los miembros de una sociedad o de un grupo (...) Es así como la cultura depende de los que participan en ella interpretando su entorno y confiriendo ‘sentido’ al mundo de modo semejante”. Es así como la comunicación se realiza siempre a partir de las pertenencias socioculturales tanto del emisor como del receptor. En los actos comunicativos -en toda su variedad y complejidad- siempre se ponen en juego los bagajes culturales y los mundos de vida de los actores participantes. Por eso, “el fracaso de una comunicación es sobre todo [debida] a diferencias y disimetrías culturales” (Giménez, 2009a).

Por su parte, Martín Barbero señala que: “De lo que se trata [...] es de indagar lo que la comunicación tiene de intercambio e interacción entre sujetos socialmente contruidos, y ubicados en condiciones que son, de parte y parte aunque asimétricamente, producidos y de producción, y por tanto espacio de poder, objeto de disputas, remodelaciones y luchas por la hegemonía” (1999 pág. 21). La pertinencia de esta investigación dentro del campo de la comunicación se entiende si consideramos a la comunicación como un “fenómeno social total” (Mauss) que moviliza todas las instancias de la sociedad global. Desde esta visión, en cualquier acto de comunicación no se transmite sólo un mensaje, sino también una cultura, una identidad y el tipo de relación social que enlaza a los interlocutores.

Asumir a la cultura desde su concepción simbólica es asumir la cultura como “pautas de significados” (Geertz, 1973). A su vez, hablar de “significados” implica automáticamente

hablar de comunicación ya que los significados se generan siempre para alguien y en vista de alguien. Así pues, la cultura se confunde casi totalmente con la comunicación. Desde esta perspectiva, la cultura no sólo presupone la comunicación, sino también *es* comunicación. A su vez, la cultura es indisociable de la identidad en la medida en que ésta se construye siempre a partir de materiales culturales. La narrativa de identidad, en este sentido, resultaría de la negociación entre identidad autodefinida y la identidad reconocida. De modo análogo, la identidad colectiva implica la diferenciación entre los grupos y los colectivos con base en la diversidad y especificidad de sus respectivos proyectos y legados culturales compartidos.

## Capítulo II: Del estudio de las culturas subalternas a las culturas populares y los pueblos indígenas: Los Estudios Culturales

*Me involucré en los estudios culturales antes de saber cómo se llamaban*

Néstor García Canclini

En la apuesta teórica por las narrativas, como renovado espacio significativo, sobresale el trabajo realizado desde los Estudios Culturales; “configurado desde su origen en la legendaria Escuela de Birmingham en torno de la autorreflexión sobre el lenguaje y la significación, el rescate de voces, narrativas y culturas subalternas” (Arfuch, 2002, pág. 20). Esta misma línea de trabajo, lejos de desarticularse, tuvo un singular despliegue en la última década focalizando la cuestión identitaria. La dimensión narrativa, simbólica, de la identidad construida en el discurso coloca en un primer plano la cuestión de la interdiscursividad social, las prácticas enunciativas y sus estrategias. Esta dirección que orienta la totalidad de la presente investigación articula paradigmas del discurso a la vez que de la teoría política al dar centralidad a la reflexión en torno a la diferencia. Se trata de un marco de referencia que permitirá dar cuenta de un contexto de “globalización periférica, en un escenario paradójico de modernización, hipercomunicación y exclusión” (Arfuch, 2002, pág. 22) o inclusión desigual.

En el presente capítulo explicitaré los fundamentos teóricos que enmarcan el objeto de estudio de la presente investigación. Los estudios culturales han permitido ubicar este objeto en una tradición teórica que se fundamenta y se distingue, en gran parte, por dotar de visibilidad a los grupos denominados como subalternos y populares. Estos grupos han sido definidos por su oposición a una cultura hegemónica o dominante. Es bajo estos conceptos que se han agrupado a grupos minoritarios, heterogéneos que responden a una diversidad más o menos ordenada por criterios de clase, raza, género, etnia, y edad. Se trata de un recorrido teórico que permite ubicar el estudio de las narrativas individuales y colectivas de los grupos indígenas dentro de una tradición que se ha enfocado de forma sistemática al análisis de las relaciones de poder que se establecen entre los diferentes grupos, así como la

forma en la que estas relaciones influye en mayor o menor medida la forma en que los grupos viven y se conciben a sí mismos.

A continuación se presenta una matriz en la que se sintetiza el contenido del presente capítulo. En ésta se incluyen, tanto las corrientes teóricas a desarrollar, así como los autores centrales que aportan –directa o indirectamente– elementos conceptuales para el presente proyecto.

Genealogía de pensamiento	(Karl Marx, Antonio Gramsci)		
	Estudios Culturales Británicos		
	Stuart Hall, Raymond Williams		
Corrientes y Autores	Estudios Culturales Latinoamericanos		
	Estudios Culturales en México		
	Néstor García Canclini, Renato Rosaldo		
Conceptos	Narrativas de Identidad	Resistencia	Ciudadanía Cultural
Categorías	Narrativa Espacial(1), Temporal (2) y Social (3)	Conflicto social (1) pronunciamientos (2).	Reconocimiento (1) y prácticas emergentes (2)
Subcategorías	Espacio mítico, rural y urbano	Divergencias culturales interiorizadas y de intereses materializados	Derechos culturales y apropiación del espacio público
	Tiempo mítico o genealógico y simultáneo	Declaración de alteridad	Reelaboración del sistema y apropiación de los medios digitales
	De Contraste y de Cohesión	-	-

Matriz 1: Esquema del marco teórico

Aunque el término de Estudios Culturales se atribuye al surgimiento y trabajo de los Estudios Culturales Británicos, particularmente del *Center for Contemporary Cultural Studies*, Escuela de Birmingham, Inglaterra, actualmente se ha dado en llamar de la misma forma a una serie de estudios heterogéneos y con referencias dispersas en muchos campos disciplinarios a los que se aludirá posteriormente. Esta diversidad, no obstante responde a una lógica propia; Mattelart y Neveu afirman que *lo cultural* se concibe en estos estudios

“en sentido amplio, antropológico, de pasar de una reflexión centrada en el vínculo cultura-nación a un enfoque de la cultura de los grupos sociales. Aunque permanece sujeta a una dimensión política, el meollo de la cuestión consiste entonces en comprender de qué manera la cultura de un grupo, y sobre todo de las clases populares, funciona como rechazo del orden social o, a la inversa, como forma de adhesión a las relaciones de poder” (2004).

En el caso de la presente investigación, la alineación del objeto con los intereses más amplios de los estudios culturales responde precisamente a ésta primera vertiente de indagación sobre el vínculo entre la cultura de un grupo y las formas de “rechazo del orden social” o, en su conceptualización, como *resistencia* a un orden social impuesto. A continuación se presenta una brevísima reconstrucción histórica de los Estudios Culturales que pretende recuperar las propias preguntas que esta tradición teórica ha intentado responder, así como su correspondencia con los intereses centrales de la presente investigación

### **Rescate de voces, narrativas y culturas subalternas: Los Estudios Culturales Británicos**

Recuperar la tradición teórica que inaugura con la apertura de este Centro en Birmingham es pertinente ya que permite comprender los primeros pasos de un cuestionamiento a la supuesta superioridad de lo moderno frente a lo tradicional y de lo dominante sobre lo subalterno. Además, afirma Valenzuela Arce (2003b), esta tradición considera como uno de sus ejes centrales la diversidad y la diferencia, temas centrales para el presente proyecto de investigación.

El *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) nace en el contexto de la Universidad de Birmingham en 1964. El centro se alimentó del trabajo de investigadores con inquietudes y referencias heterogéneas. No obstante, lo que estos pensadores tenían en común era la “atracción por lo que el *establishment* universitario consideraba entonces, en el mejor de los casos, como un pintoresco vanguardismo, y en el peor como el ‘opio de los intelectuales’”(Mattelart & Neveu, 2004, pág. 46). Predominaba en todos ellos el interés por renovar el pensamiento crítico. Durante quince años “una extraña combinación de compromiso social y político y de ambición intelectual produjo una impresionante masa de trabajos” (Mattelart & Neveu, 2004, pág. 47)

En esta propuesta teórica, la Cultura aparece como un concepto general que es capaz de indicar sus múltiples y complejas interrelaciones. Ésta se concibe a partir de la experiencia acumulada, de la “formación histórica de la subjetividad” (Mulhern, 2000). Es en este sentido, que categorías como “clases sociales” parecen abstracciones irrelevantes que no merecen las “personas reales” en toda su ordinaria variedad (Mulhern, 2000). Aunque durante este periodo también predominaron conceptos como la *estructura económica*, la *supraestructura legal y política* y la *conciencia social*, se cuestionaba el determinismo que estos podrían causar en el entendimiento de la vida social.

En este sentido, frente a la idea marxista de que las bases económicas de la sociedad determinan como los humanos viven su vida y hacen su historia, Hall (1983) afirma que hay una “relativa indeterminación y variabilidad” (citado en Jensen, 2010) de lo que las bases materiales pueden causar en el desarrollo social. El Marxismo aparece como un punto de partida y una influencia constante en el desarrollo de la teoría cultural en la escuela de Birmingham. Sus representantes, como deudores del Marxismo, tuvieron que lidiar con la “devaluación de ese enfoque y enfrentarse al auge de las nuevas ideologías y teorías, a los efectos de los cambios sociales; es decir, a la revalorización del sujeto” (Mattelart & Neveu, 2004), el consumo de medios, las visiones neoliberales y la circulación a nivel global de los bienes materiales.

## Cotidianeidad y oralidad: la aportación de los padres fundadores y el materialismo cultural

Mattelart y Neveu consideran que la “etapa de maduración de los estudios culturales aparece simbolizada por los padres fundadores” (2004, pág. 36); Richard Hoggart, Raymond Williams, E. P Thompson y, finalmente, Stuart Hall quien -aunque no siempre se considera como uno de los padres fundadores- es fundamental para el desarrollo de la propuesta teórica de esta tradición. Aunque a continuación no se ahondará en la obra de cada uno de estos autores, sí se apuntarán algunos de sus aportes que pueden dar luz sobre el posterior desarrollo de los estudios culturales tanto en América Latina como en México, así como los elementos que enmarcan teóricamente el objeto de la presente investigación.

Hay quienes afirman que el CCCS de Birmingham parte de los trabajos individuales de su fundador Richard Hoggart. Hoggart se concentró en estudiar la cotidianidad de la clase obrera y en el desarrollo de la autoetnografía. En una conferencia de 1964 Hoggart comentó que su interés era “hablar de un mundo que se erosiona, que inicia una secuencia decisiva de mutaciones en el momento mismo de su descripción y de su teorización” (Mulhern, 2000). El proyecto de Hoggart era integrar métodos de crítica textual y literaria aplicados –no a obras legitimadas- sino a los productos de la cultura de masas y las prácticas de cultura populares. En el año 1957 Hoggart aporta, con su obra *The uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with Special Reference to Publications and Entertainments* un trabajo pionero de descripción etnográfica de la vida cotidiana y la inserción en ésta de un determinado medio de comunicación: las publicaciones. A través de ésta y otras aportaciones se asume la superioridad de la literatura como modo de conocimiento y juicio (Mulhern, 2000), ya que reconocer la significación del arte popular –en su versión literaria, *narrativa*– permite pensar de una nueva forma algunos aspectos de la experiencia humana. Particularmente interesa la idea de Hoggart de *resistencia* de las clases populares basada, según Mattelart y Neveu (2004), en una “desconfianza hacia la industrialización”. En este sentido, el autor se vincula de una forma más comprensiva, sin condescendencias, con las culturas populares. Podría decirse que sus compromisos políticos son más discretos, o sea, menos relacionados con el marxismo teórico o político.

De Williams y Thompson podría hablarse de una “historia material de la cultura” o de un “materialismo cultural”. Como Mulhern (2000) afirma, la palabra *cultura* ya es tan material como el mundo (“*thewordisnow as ‘material’ as theworld*”). A diferencia del determinismo económico atribuido a Marx, en la propuesta de Williams lo económico aparece como categoría cultural y como relación sistemática. Se trata de una categoría inseparable e indisoluble de la totalidad del proceso social. Williams, por ejemplo, propone estudiar todas las actividades y sus interrelaciones, sin conceder prioridad a ninguna. En el caso de Thompson(1976), su principal preocupación fue “abordar lo que para mí es un gran silencio de Marx. Un silencio en el ámbito de lo que los antropólogos llaman ‘el sistema de valores’ (...) un silencio en relación con las mediaciones de tipo cultural y moral”. Así pues, ambos autores se dieron a la tarea de explorar los sistemas de significados por el que el orden social se comunica, reproduce, experiencia y explora. En sus estudios Williams y Thompson se dedicaron a registrar y analizar historias centradas en la vida y en las prácticas de resistencia de las clases populares. Para ambos, la *resistencia* al orden cultural industrial es transversal a los objetos de investigación. Aunque han cuestionado y se han distinguido del determinismo económico, en ambos queda la claridad de que “es imposible abstraer la cultura de las relaciones de poder y de las estrategias de cambio social” (Mattelart & Neveu, 2004, pág. 38).

En el libro de Williams *Culture and society* (1958), el autor aborda la “noción fundamental de resistencia a un orden impuesto por el ‘capitalismo como sistema’”, al mismo tiempo que el reto es superar la reducción de la cultura a un mero reflejo de la ‘base material’. Esto, afirma Mattelart (2004), desemboca en el redescubrimiento de las formas del movimiento social y pensamiento socialista específico de Gran Bretaña. Para Williams, la creación es ordinaria; la cultura es ordinaria (Mulhern, 2000). Frente a la *imaginación creativa* –como representación del arte–, este padre de los Estudios Culturales coloca la *realidad* y resalta la percepción ordinaria de ésta. Para percibir esta realidad ordinaria y convertirla en material de análisis, cada uno de nosotros tiene que aprender a ver y para aprender a ver algo, esto ha de ser descrito cuidadosamente. Según la visión de Williams, los esquemas para describir

aquello que vemos ya están dados y se aprenden participando en un ‘mundo común de significado’: la esfera de la comunicación (Mulhern, 2000).

Por su parte, Stuart Hall como autor guarda distancia generacional con los padres fundadores y alcanza su madurez hasta los años setenta. Por su lado, es en estos años sesenta que los Estudios Culturales –como empresa político-intelectual con una base social de en la denominada *New Left*– tienen un despegue e impacto tanto a nivel académico como social:

“La conversión de las culturas populares o de los estilos de vida de las nuevas clases en objetos dignos de una sabia inversión también puede leerse en su dimensión de acompañamiento de una movilidad social inconfortable para las nuevas generaciones intelectuales o como cuestión de honor para continuar la lucha política en el terreno académico” (Mattelart & Neveu, 2004, pág. 41).

Según Mulhern(2000), Hall *representa* al CCCS ya que fue una importante presencia en el periodo de un gran cambio y desarrollo. En su consideración Hall hizo énfasis en lo diverso, lo abierto, lo provisional como principio general de una renovación política y teórica. En este sentido, su objeto de investigación predominante llegó a ser ‘las subculturas’, ya que su reconocimiento y estudio suponía un cuestionamiento de las estructuras centrales de la economía y el Estado. Fue en este marco que Hall comenzó a discutir el concepto de Narrativas de Identidad como unidad analítica, como aquello que da cuenta de formas diferenciadas de concebir la realidad y de que el sujeto se conciba en ella. Para Mattelart y Neveu (2004), Hall representa el ‘empresario’ y el universitario más preocupado por sistematizar la teoría en el seno de los estudios culturales.

En una valoración general Mattelart y Neveu (2004) afirma sobre estos autores que encarnan dos tipos de marginalidad. En el caso de Williams, Hoggart y Hall su *marginalidad* refiere a su origen popular. En cuanto a Hall y Thompson, su diversidad de culturas (como también Benedict y Perry Anderson) les distingue de la mayoría predominante de anglosajones tanto a nivel de la sociedad británica como en el interior de la academia. En conjunto, se trata de personajes que llevaron “trayectorias sociales atípicas o improbables [que] tropiezan con la

dimensión social muy cerrada del sistema universitario británico” (Mattelart & Neveu, 2004, pág. 45).

Me ha interesado recuperar la tradición teórica de los comienzos de los Estudios Culturales por varias razones. Interesa a la presente investigación, en primer lugar, el cuestionamiento de la superioridad de lo moderno frente a lo tradicional y de los grupos dominantes sobre los subalternos. Interesa también resaltar la centralidad que los autores fundadores dan a la concepción antropológica de la cultura, considerando la vida cotidiana y sus lenguajes; lo que se ha considerado las culturas y el arte popular. Asimismo, su interés enfático en la oralidad, en “el legado de las culturas no escritas” (Mattelart & Neveu, 2004, pág. 45), parece de relevante importancia para enmarcar un objeto que busca enfocar las narrativas de los sujetos como forma de entenderse a sí mismos y de darse a conocer en el contexto de culturas con gran tradición en la transmisión oral. Finalmente, cabe destacar la centralidad que, desde los comienzos de los estudios culturales se ha dado al concepto de resistencia a un orden impuesto tanto del desarrollo industrial como a las formas de capitalismo. El énfasis que hacen los autores mencionados en la relación entre desarrollo material, cultura y poder parece muy útil para enmarcar un objeto que, por su naturaleza, ha de referir necesariamente a estas tres dimensiones. Mattelart y Neveu (2004) afirman que estos ‘herejes y marginales’ con su condición-bisagra entre el campo político y académico, lograron definir más allá del campo académico a los nuevos autores y temas de los Estudios Culturales.

### **Dominaciones y resistencias: la conceptualización en torno a relaciones de poder**

Considerando lo anterior, desde el momento en que se piensa en el tema de las culturas enmarcado en una problemática de relaciones de poder, resulta necesario un conjunto de interrogantes teóricos y de herramientas conceptuales. Mattelart y Neveu (2004) distingue cuatro conceptos que ocupan un lugar estructurante en los Estudios Culturales: la ideología, la hegemonía, la resistencia y la identidad. A continuación desarrollaré brevemente la pertinencia de estos conceptos para enmarcar el desarrollo de la presente investigación.

En primer lugar, el concepto de *ideología* deja ver los antecedentes de la tradición aquí citada. La ideología tal y como concebida desde los Estudios Culturales, permite ver en qué medida “los sistemas de valores, las representaciones que contienen, intervienen para estimular procesos de resistencia o de aceptación del *statu quo*, en qué medida discursos y símbolos le otorgan a los grupos populares una conciencia de su identidad y de su fuerza” (Mattelart y Neveu, 2004). La ideología ha servido entonces para referir a una serie de concepciones abstractas que animan e influyen una serie de prácticas de grupos e individuos para rechazar o adherirse a un orden social determinado y establecido.

En segundo lugar, la *hegemonía* es un concepto inicialmente formulado por el teórico marxista italiano Antonio Gramsci en los años treinta. Aunque comparte la idea de que ‘las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante’, Gramsci “también se dirige a las mediaciones a través de las cuales funcionan esta autoridad y esta jerarquía e incorpora el papel de las ideas y de las creencias como soporte de alianzas entre grupos sociales” (Mattelart y Neveu, 2004).

El tercer concepto a desarrollar es central para la presente propuesta de investigación. La *resistencia*, tal y como retomada por Mattelart y Neveu (2004) refiere a la “especificidad del poder cultural que pueden ejercer las clases populares”. Esta noción, aparece borrosa; sugiere más un espacio de debate que un concepto acotado. “Por un lado, lejos de ser unas consumidoras pasivas, unas idiotas culturales, por utilizar la expresión del antropólogo Clifford Geertz (1973), las clases populares ponen en juego un repertorio de obstáculos a la dominación. Se trata del conflicto social, pero también de esa indiferencia práctica ante el discurso, que Hoggart denominaba ‘consumo indolente’” (Mattelart & Neveu, 2004). Esta concepción aparece central como mediadora en varios sentidos. En primer lugar median entre las nociones de subalteridad y dominación, pero también entre la acción y no acción. Las denominadas clases populares actúan obstaculizando prácticas y/o discursos de dominación, a la vez que ‘dejan de actuar’ al ser indiferentes frente a la ideología dominante les propone como forma de desarrollo o visión del mundo. Hebdige (1988, pág. 35 citado en Mattelart y Neveu, 2004) expresa “Se trata, a la vez, de una declaración de independencia, de

alteridad, de intención de cambio, de rechazo del anonimato y de estatus subordinado. Es una insubordinación. Y se trata, al mismo tiempo, de la confirmación del hecho mismo de la privación de poder, de la celebración de la impotencia”.

Finalmente la resistencia requiere, casi necesariamente, un anclaje común en el que las clases populares se sientan identificadas por un rasgo o interés común. Así llegamos al cuarto concepto esencial en los estudios culturales, la *identidad*: “a medida que la dinámica de los trabajos superpone sobre las clases sociales variables tales como generación, género, etnicidad o sexualidad, pasa a ocupar un lugar estratégico todo un cuestionamiento sobre el modo de constitución de los colectivos, una creciente atención a la forma en que los individuos estructuran subjetivamente su identidad” (Mattelart y Neveu, 2004).

Estos conceptos han sido cuestionados y reformulado desde su surgimiento. En el desarrollo del marco teórico particular para la presente propuesta de investigación serán desarrollados sólo aquellos rasgos que ayudan a reformular los conceptos pertinentes a la misma.

### **Nuevas alteridades: reconsiderando las sociabilidades de las subculturas/ culturas populares**

La gran aportación de los Estudios Culturales y la principal razón de su pertinencia para la presente propuesta de investigación es la atención que puso sistemáticamente en la relación entre generaciones, las formas de identidad y las subculturas de jóvenes del sector popular. Reconsiderar el mundo obrero implicó enfrentarse al impacto de las formas de renovación urbana del *East End*, al nacimiento de nuevas ciudades debido a los “efectos desestructurantes sobre la sociabilidad popular” y la alteración de las relaciones de vecindad, parentesco o generación, relata Phil Cohen (en *Réseaux*, 1996). El punto de partida para el estudio de las subculturas es la crisis que suponía entonces las condiciones de reproducción del mundo obrero. Esta crisis representaba la imposibilidad de los hijos de repetir los roles paternos sin grandes alteraciones. Fue principalmente en el estudio de las subculturas urbanas en donde se logró observar este cambio de relaciones. Fueron los trabajos en torno a las subculturas los que resultaron ser más productivos para el CCCS.

Pensar el significado de estos estilos de vida alternos, permitieron reconsiderar las nuevas formas de sociabilidad, así como los fenómenos y la forma de pensar en torno a las culturas populares.

“El auge del hábitat colectivo y de la escolarización, los cambios del entorno mediático, introducen una ruptura en la socialización de las generaciones del baby-boom. En esa misma época, los múltiples cambios (procesos de producción, remuneraciones, desempleo masivo más tarde) que vive el mundo obrero remodelan y desestabilizan su identidad. La gama de estilos de vida puede entonces referirse a dos modalidades fundamentales de gestión de estas incertidumbres identitarias, expresión una de la continuidad, y otra de la ruptura. Para una parte de los jóvenes de los sectores populares (rockers, y más tarde skinheads), se trata de trasladar a un estilo de vida joven los valores tomados de la herencia obrera (solidaridad de grupo, valoración de una virilidad agresiva, de la fuerza)”(Mattelart & Neveu, 2004, pág. 54)

En el fragmento citado observamos cómo se introducen las dimensiones del tiempo (la crisis de los años setenta) y de la incertidumbre identitaria. A esto se aúna el factor de la etnicidad, presente en los inmigrantes de primera o segunda generación, quienes también son portadores de subculturas no siempre reconocidas como tales. Esto parece especialmente relevante si consideramos que el estudio focalizado de alguno de estos grupos puede dar cuenta de una época determinada considerando –no sólo el pensamiento hegemónico, sino la repercusiones de las decisiones tomadas desde las clases dominantes en la forma de vida y pensamiento de las clases subalternas. Las investigaciones de los estudiosos de la cultura durante ésta época permitió comprender

“las evoluciones, las hibridaciones, las contradicciones de esta sucesión de estilos, la coherencia de cada uno de ellos. Estos enfoques, a la vez que hacen inteligible la forma en que las contradicciones de la socialización crean una confusión identitaria, evitan que los estilos de vida queden reducidos al resultado mecanicista de las exigencias sociales. El énfasis, al contrario, está en la forma en que, bajo determinadas condiciones estructurales, los jóvenes desarrollan tácticas de selección dentro de su potencial identitario. Los estudios de casos reales también demuestran cómo estas subculturas son, desde el momento de su cristalización en el espacio público, herramientas de los mecanismos de provocación,

promoción o estigmatización a través de la publicidad, los medios, las autoridades (S. Cohen, 1972; Hall y Jefferson, 1975; Hebdige, 1979. 1988; Réseaux, 1996 citados en Mattelart&Neveu, 2004, pág. 55).

Este enfoque era interesante y pertinente ya que prestaba atención, no sólo a la problemática causada por profundas desigualdades estructurales, sino que abría la posibilidad de considerar una posible participación creativa y furtiva.

Son dos los elementos que hacen estimulante trabajar alineada a esta tradición teórica. En primer lugar la capacidad de estas investigaciones para restituir ‘auténticos trozos de vida’, alimentados por la observación y la conversación etnográfica con una cuidadosa preocupación por el detalle... En segundo lugar, la densidad teórica permite observar dimensiones amplias de la realidad social que implican considerar, tanto las narrativas que emergen desde los sujetos, hasta la forma en que las autoridades sociales intervienen para estigmatizar los comportamientos de las subculturas y a sus actores. Permite señalar que “el carácter marginal no depende de sus componentes objetivos (...), sino de la actuación de las instituciones” (Mattelart & Neveu, 2004).

### **Conflicto social y pensamiento crítico: Los Estudios Culturales Latinoamericanos**

En el mapa de flujos mundiales de importación y exportación de investigaciones sobre los procesos culturales, los países de Latinoamérica ocupan un lugar aparte. Los cuestionamientos en torno a las culturas populares y las identidades culturales en Latinoamérica dan cuenta de una extensa memoria política no siempre desprovista de conflicto. “Consustanciales a las luchas de emancipación contra la hegemonía cultural de Europa, y luego de Estados Unidos, estos interrogantes han estado presentes en numerosos proyectos de reforma y revoluciones sociales que han salpicado las respectivas historias de las naciones que componen el subcontinente” (Mattelart & Neveu, 2004, pág. 118). Observamos cómo los Estudios Culturales en Latinoamérica han sido una plataforma de reflexión social en torno a los fenómenos sociales y políticos característicos de cada lugar y

cada época. Los trabajos realizados en este marco han permitido el pensamiento crítico referente a aspectos específicos de la vida social, así como han abierto un lugar para propuestas fundamentadas en el análisis sistemático de las problemáticas.

En América Latina existe una rica tradición de Estudios de la Cultura que no forma necesariamente parte de la discusión académica ni corresponde a los *Cultural Studies* (Valenzuela Arce, 2003b). A diferencia de los *Cultural Studies* británicos, iniciados y reconocidos por investigadores en búsqueda de un modelo alternativo de cambio social, los Estudios Culturales Latinoamericanos se han estructurado en un contexto de regímenes autoritarios, y de sus respectivas transiciones hacia la democracia “entre el fracaso o el desconcierto de las fuerzas progresistas, por no hablar de la sangría que para la comunidad académica han significado las trágicas desapariciones y las salidas al exilio de numerosos investigadores” (Mattelart & Neveu, 2004, pág. 120). Por otra parte, es necesario mencionar que las políticas neoliberales de “estabilización macroeconómica” y de “ajuste estructural” han consolidado la tendencia a abstraerse de la acción política. En una región convertida en laboratorio de las instituciones financieras globales, según Mattelart & Neveu (2004) el retorno a la ‘cultura’ para algunos también equivale a un refugio en la cultura que se manifiesta crítico respecto de la ‘politización’ de las décadas del compromiso.

Se trata de un área de estudio alimentada por varias disciplinas de conocimiento y que carece de límites claros. Esto representa una dificultad para consensar sobre los inicios y rasgos de su historia. Por ejemplo, puede señalarse que cuando el autor/pedagogo brasileño Paulo Freire intentaba, a comienzos de los años sesenta, poner en marcha una “‘pedagogía de los oprimidos’ se refería, de hecho, a una reflexión sobre los elementos de resistencia contenidos históricamente en las culturas populares” (Mattelart & Neveu, 2004, pág. 118). Es por este carácter amplio y por la coincidencia de intereses con la presente propuesta, que es importante apuntar algunos rasgos sobre los distintos matices e influencias que han adquirido los Estudios Culturales desde este subcontinente.

Es relevante subrayar, en el contexto del presente estudio, el vínculo que desde esta tradición teórica ha habido con los movimientos políticos. Como ya se ha dicho, los estudios

culturales se presentan como un campo intelectual diverso, interdisciplinario además de político. En América Latina el interés por lo político -tradicionalmente marxista a partir de los años treinta- se institucionaliza en 1959 de la mano de la revolución cubana y las tendencias revolucionarias de los años sesenta y setenta. “Estos movimientos crearon una narrativa continental que imagina a América Latina como unidad y que se ocupa de la relación entre la cultura y los destinos políticos” (Szurmuk, Mónica; Mckee, Robert, 2009, pág. 11).

### **Confluencia de tradiciones de pensamiento**

La genealogía de los Estudios Culturales Latinoamericanos es múltiple y ha de variar según los autores que se den a la tarea de rastrearla. Se puede pensar como un proceso de constante retroalimentación entre grupos de la sociedad civil, modos culturales populares, instituciones culturales, estados nacionales, corrientes de pensamiento internacional y continental. No obstante, es importante reconocer las tradiciones que han conformado y alimentado estos estudios en esta región específica.

En el Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos (Szurmuk, Mónica; Mckee, Robert, 2009), los autores distinguen cuatro momentos importantes en el desarrollo de los estudios culturales latinoamericanos. Estos cuatro momentos consisten en (1) la tradición ensayística latinoamericana de los siglos XIX y XX, (2) La Escuela de Frankfurt, el CCCS de Birmingham y el Posestructuralismo francés (3) La relación horizontal o relación sur-sur y finalmente (4) el desarrollo de una agenda de investigación en Estudios Culturales Latinoamericanos en Estados Unidos.

En primer lugar, la tradición ensayística latinoamericana de los siglos XIX y XX representa una base histórica en la que pueden rastrearse los temas que siguen ocupando a los estudiosos de dentro y fuera de la región. Como señala Alicia Ríos (2004), esta tradición sirvió para debatir temas decisivos como “lo nacional y lo continental, lo rural y lo urbano, la tradición contra la modernidad, memoria e identidad, subjetividad y ciudadanía y, especialmente, el papel de los intelectuales y las instituciones en la formación de discursos y

de prácticas sociales, culturales y políticas”. En este sentido, son muchas las inquietudes que siguen haciendo eco en investigaciones -como la presente- que replantean estas relaciones espaciales y temporales en su relación con las diferentes formas de subjetividad y formas políticas.

En segundo lugar, La Escuela de Frankfurt, el CCCS de Birmingham y el Posestructuralismo Francés conforman una importante referencia en el surgimiento y desarrollo de los Estudios Culturales. En el caso ya desarrollado del CCCS, se trata de un momento clave de la historia de los Estudios Culturales ya que supuso su institucionalización.

En tercer lugar, es fundamental reconocer el papel de la relación horizontal sur-sur en el debate con interlocutores más allá de los EEUU y Europa. La relación con intelectuales y proyectos académicos de otras áreas geográficas o lugares de enunciación -como los estudios del subalterno y el Poscolonialismo- significaron un momento clave en el desarrollo. El Poscolonialismo por ejemplo subrayó las prácticas que caracterizan a las sociedades del mundo poscolonial. Es importante resaltar esta tradición ya que enfatizó sobre otros fenómenos, el hecho de que en la actualidad prevalecen relaciones neocoloniales. En este contexto de trabajo, el otro cobra una importante relevancia, tanto como característica intrínseca al fenómeno, como en su uso como categoría analítica. En este sentido, Valenzuela Arce (2003b) destaca el trabajo de Said que apunta al orientalismo como *lo otro*, donde se cuestiona la elaboración crítica de nuestras propias interpretaciones. Así como el trabajo de Spivac que implica ya un cuestionamiento de fondo: *Can the subaltern speak?*

Finalmente, el desarrollo de una agenda de investigación en estudios culturales latinoamericanos en Estados Unidos, es a la vez una importante influencia, así como un gran ejemplo de la “fuerza de atracción de la teoría metropolitana norteamericana” operando en el ámbito académico. Esta influencia cobra relevancia, ya que se trata de una agenda de investigación en EEUU relacionada con movimientos sociales de políticas de identidad: el estudio del feminismo, movimientos chicano y afroamericano, gay, así como su relevante

papel en la incorporación de teoría crítica multidisciplinaria y en su cuestionamiento de cánones y epistemologías. Si bien durante los años noventa las universidades de este país habían desarrollado la segunda masa de trabajos más importante de los estudios culturales, la correlación con los trabajos latinoamericanos era más desequilibrada. Los estudios culturales sobre Latinoamérica en EEUU fueron nombrados *Latin American Cultural Studies* y reconducidos como una ‘rama del saber anglófono’: “claro que, hasta entonces, los investigadores latinoamericanos no habían considerado necesario reagrupar bajo una única denominación la diversificada gama de sus estudios. El hecho dice mucho sobre la forma en que la mundialización, que también es geopolítica de la apropiación, se ocupa de las excepciones, intelectuales o culturales” (Mattelart & Neveu, 2004, pág. 120).

Ha sido importante retomar estas tradiciones y sus roles ya que la evolución del sector también está marcada por la creciente movilización de autores y de referencias que permiten reivindicar planteamientos que enmarcan al presente objeto de estudio. En la investigación latinoamericana –antes y ahora- sobresale lo que se ha llamado “culturas populares contemporáneas”, investigación que también se institucionalizó durante los años ochenta. En la actualidad, Mattelart & Neveu (2004) reconocen los trabajos de Jesús Martín Barbero, Néstor García Canclini, Renato Ortiz y Jorge González. Los cuatro por cierto, “han construido, al principio, su propio marco conceptual apropiándose de los teóricos de la cultura a menudo procedentes de tradiciones europeas distintas de la británica (...) Estas referencias, evidentemente, las pusieron a dialogar con las que procedían de América Latina” (Mattelart & Neveu, 2004, pág. 119). Además de este cuarteto antes mencionado, los autores reconocen las aportaciones sobre los imaginarios urbanos y la antropología de las megalópolis (Reguillo, 1996, 1997).

Algunos de estos autores, son mexicanos o han desarrollado parte de su trabajo en México. En el siguiente apartado se desarrollarán algunas ideas que permiten entender la condición de los estudios culturales en México a manera de contexto académico/social y de contenido teórico para la presentación de la presente propuesta de investigación.

## **Convergencias disciplinarias y estilísticas: Los Estudios Culturales en México**

Gilberto Giménez Montiel en su texto “La investigación cultural en México. Una aproximación” (2003) sugiere que en México el interés por la cultura como objeto de una disciplina específica surgió con el descubrimiento del marxismo de Gramsci en los años setenta filtrada por la demología italiana de Alberto M. Cirese. Por lo tanto, afirma, la creación de los programas en Antropología Social estaba necesariamente vinculada a la corriente marxista. Esto provocó que durante años, no se pudiera hacer alusión al concepto de cultura independientemente del de ideología. Así vemos que, desde su surgimiento, la dimensión política no dejó de estar presente en la producción de conocimientos en los estudios culturales. Esta ‘irrupción masiva’ entre 1970 y 1990 de cierto tipo de marxismo y los estudios sobre campesinos y su potencial revolucionario, apareció como un rechazo del “culturalismo”. El culturalismo –sin aparentes intereses políticos- parecía entonces sospechoso de ser vehículo del imperialismo, de la ocultación de la explotación/dominación e incluso de folclorización (Krotz, 2003).

Además de la amplia tradición teórica de los estudios culturales, Valenzuela Arce (2003) reconoce que los estudios culturales en México se han nutrido de las teorías de la cultura: el multiculturalismo y el posmodernismo. En primer lugar, el multiculturalismo considera la inminente desaparición de culturas e identidades sociales tradicionales o subalternas frente al desarrollo de las culturas “modernas” o dominantes. Esta corriente pone especial atención en los procesos de estructuración de las identidades colectivas en cuanto a la lucha por el reconocimiento, la crítica radical a las relaciones de poder y las críticas a la ideología del capitalismo global (Valenzuela Arce, 2003b). En segundo lugar, el posmodernismo cuestiona “continuismo” y mapas cognitivos de la modernidad. Parece darle mayor énfasis al “pequeño relato” en cuanto a legitimación del saber, a un sistema abierto, más que predeterminado. En estos cuestionamientos coloca las perspectivas de la modernidad inconclusa (Habermas, Touraine y Giddens entre otros) y la fragmentación y particularismo

social y cultural. Finalmente coloca la hibridación o sincretismo cultural de García Canclini también como una forma de pensar la modernidad (Valenzuela Arce, 2003b).

No obstante, al igual que los estudios culturales latinoamericanos, la tradición teórica proveniente de Europa aparece como una tradición más en una serie de precedentes de pensamiento propios de la región. Estos precedentes también realizan una reflexión sistemática sobre los temas de interés que, como veremos, siguen predominando en los estudios culturales en la actualidad. En este sentido es pertinente destacar la larga tradición de cronistas en México. Se trata de un género que históricamente ha dado cuenta de las conductas e imaginarios en torno a la figura de los otros. Las Crónicas desde la llegada de los Españoles a América registran y reflexionan en torno a los encuentros y desencuentros de los españoles conquistadores y los pueblos indios. En esta tradición Giménez (2003) distingue los trabajos de personajes tan importantes como Grijalba, Tapia, Cortés, Díaz del Castillo, Sahagún y Alva Ixtilxóchitl. El autor además distingue varios antecedentes tales como los historiadores jesuitas, entre ellos Francisco Javier Clavijero; los trabajos sobre el proyecto nacional, los debates entre positivistas y antipositivistas, desde el Ateneo de la Juventud y los Siete sabios. Desde el arte y letras considera las aportaciones de Los Contemporáneos y a Octavio Paz. Desde la antropología reconoce los trabajos de Manuel Gamio, Aguirre Beltrán y Guillermo Bonfil. Y, finalmente de la sociología y la historia menciona, entre otros a Miguel León Portilla, Luis González y González, Enrique Florescano.

### **Ejes de la investigación cultural en México**

En la actualidad, los temas “culturales” en la antropología mexicana siguen colocándose en las perspectivas más diversas. Los estudios de ‘lo cultural’ en México, van desde el estudio de la antropología física o biológica, la arqueología o prehistoria, hasta la historia y la etnohistoria. Además, Krotz (2003) distingue campos de estudios consolidados y menos consolidados. En el primer caso el autor hace alusión a tres campos consolidados: la religión, la política y la población indígena. En el segundo caso, distingue cuatro estudios menos consolidados: el derecho o cultura jurídica, la multiculturalidad urbana, los estudios

de género y los procesos de salud-enfermedad. Para abordar estos diversos casos, se consideran una serie variada de enfoques teóricos y los términos que nombran los diversos fenómenos que surgen y desaparecen. No obstante Krotz (2003) distingue dos nudos o cristalizaciones. Por una parte la teoría de Gramsci que retoma los conceptos de supraestructura, clases, ideología, enajenación y, por otro lado, Geertz que a su vez retoma los conceptos de modo, estilo de vida, universo simbólico, significado, cosmovisión e identidad. Entre ellos, el autor, coloca el trabajo de Bonfil, quien combina la identidad étnica con una crítica al imperialismo dominante.

Por su parte Rossana Reguillo (2004) contempla el “contenido irruptivo” y coloca tres asuntos que han de ser de central importancia en el desarrollo de los estudios culturales en México. Se trata de las nociones de subjetividad, poder y productores. En primer lugar, el sujeto que actúa en un marco de poder, en segundo la necesidad de “deconstruir” procesos históricos normalizados, y la vinculación de la cultura y sus productores. Esta tensión entre lo objetivo y subjetivo puede dar cuenta, a su vez, de las estructuras institucionales y los actores sociales, así como de las articulaciones entre lo local y lo global.

Por otro lado, Giménez Montiel (2003) distingue que uno de los grandes ejes de investigación en México se ha basado en el estudio de las “Culturas populares”, siendo Monsiváis uno de los grandes precursores. Éste enfoque favorece el estudio microsociológico. Ampliación y diversificación de campos fenoménicos de estudio (Krotz, 2003). En este enfoque existe un predominio del análisis de las culturas étnicas y campesinas con perspectiva histórica, así como la exploración de la cultura política, el vínculo entre cultura y territorialidad, entre otras. Giménez afirma que muchos de estos estudios focalizan las diversas expresiones culturales de estos grupos ‘populares’, muchas veces al margen del sistema cultural global del país, sin referenciar la “cultura legítima”. Este eje, afirma, ha llegado a consolidar la dicotomía entre las culturas tradicionales y las culturas modernas.

Ya caracterizados los estudios culturales en México, ha de decirse que en la actualidad éstos enfrentan los “desafíos de una sociedad en continua transformación que no se deja ‘leer’

desde los marcos disciplinarios” (Reguillo, 2004). Por su parte Néstor García Canclini (2003) retoma a Bennet, quien afirma que los estudios culturales consideran la cultura como una escena en la que varias disciplinas pueden tener convergencia. A nivel *disciplinario*, el autor concibe la incertidumbre como “virtud antropológica (...) El riesgo de cualquier disciplina es convertirse en una ortodoxia autosuficiente, ya no pueden pretender organizar sistemas de respuestas ni prácticas de vida que funcionen como representaciones satisfactorias de mundo” (García Canclini, 2003).

Como hemos visto, los antropólogos pueden ser pensados como especialistas de la modernidad: “En antropología se ha ido reubicando el objeto de estudio como parte de la modernidad”(García Canclini, 2003). En el contexto de América Latina esto requiere considerar y cuestionar la teoría desde una postura situada. Así lo creen algunos autores, entre ellos Reguillo, quien sugiere que las sociedades latinoamericanas han de visibilizar claves para la auto-comprensión en sus vínculos con el mundo y el pensamiento metropolitano. Es así como lo transdisciplinario ha sido una necesidad (Reguillo, 2004).

La cultura entonces, más que como un tema entre otros, aparece como foco de interés general. Observamos que en los estudios de la cultura hemos pasado al análisis de entidades con límites fijos a entidades sin límites reconocibles (Krotz, 2003). Es en este contexto que surge con toda potencia el debate de la diversidad versus la desigualdad, términos cuya pertenencia analítica han señalado varios autores (García Canclini, 2003; Reguillo, 2004; Krotz, 2003). García Canclini (2003) por ejemplo afirma que, en el marco de los Estudios Culturales, han de problematizarse racionalmente las condiciones de convivencia entre los diferentes y los desiguales.

En la presente propuesta, aparece fundamental la consideración de Reguillo (2004) sobre las “narrativas de sustitución”, la cual sugiere el abandono de pretensión de las verdades universales y busca “atender emergencias que indiquen las direcciones en que la sociedad se mueve” (Reguillo, 2004). Con este fin, en el presente documento se retomará una de las líneas sugeridas para el desarrollo de los estudios culturales; hablar de las diferencias como mediaciones dinamizadoras de la acción en un contexto de “políticas de reconocimiento”

(Reguillo, 2004). Desde una perspectiva sociocultural se buscará la articulación en la construcción de relaciones “significativas” entre procesos y prácticas, que contengan y expliquen las relaciones entre el orden simbólico y el orden de lo material para adentrarse en lo que la autora ha llamado una “conversación” para el sentido ético, socialmente comprometido y riguroso.

### **Conciliando dualidades analíticas: la propuesta teórica de Néstor García Canclini**

La obra de Néstor García Canclini es pertinente para enmarcar un objeto que relaciona sistemáticamente cultura y política. En su obra propone conciliar una serie de dualidades analíticas que ya se han venido mencionando. Es de esta manera que el autor se propone dar cuenta de las complejas interrelaciones del mundo social, así como de fenómenos de la interculturalidad. El autor observa principalmente los efectos culturales de la privatización o de lo que genéricamente se llama “modernidad”. Jesús Martín Barbero afirma que García Canclini, en su obra *Culturas Híbridas* propone “nuevos modos de concebir y plantear las luchas que se producen entre la cultura y el poder, entre la lógica del mercado y producción simbólica, entre modernización y democratización” (2009).

En el siguiente apartado podemos observar la tradición teórica a la que el autor se adscribe recuperando las interrogantes propias de la vinculación entre culturas populares, comunicación, ciudadanía y formas de producción y consumo.

“Unos pocos intelectuales y políticos (por ejemplo, Mijaíl Bajtín, Antonio Gramsci, Raymond Williams y Richard Hoggart) fueron admitiendo la existencia paralela de culturas populares que constituían ‘una esfera pública plebeya’ informal, organizada por medio de comunicaciones orales y visuales más que escritas [...]. Algunos autores latinoamericanos venimos trabajando en el estudio y reconocimiento *cultural* de estas modalidades diversas de comunicación, pero hemos hecho poco en la valoración teórica de estos circuitos populares como foros donde se desarrollan redes de intercambio de información y aprendizaje de la

ciudadanía en relación con el consumo de los medios masivos contemporáneos, más allá de las idealizaciones fáciles del populismo político y comunicacional.<sup>5</sup>” (1995)

Néstor García Canclini se plantea una cuestión central: ¿Cómo analizar las manifestaciones que no caben en lo *culto* o lo *popular*, ni en lo *tradicional* o lo *moderno*, en lo *local* o en lo *global*, en lo *subalterno-hegemónico* o que brotan de sus cruces o en los márgenes? Afirma que es precisamente en esos escenarios donde estallan las categorías y oposiciones convencionales. A su parecer, “no tiene mucho sentido estudiar estos procesos ‘desatendidos’ bajo el aspecto de culturas populares” (García Canclini, 2007). Las nuevas modalidades de organización de la cultura, lo que denomina *hibridación* de las tradiciones de clases, etnias y naciones requieren otros instrumentos conceptuales.

El autor busca la posibilidad de investigar materiales ‘no encuadrables’ en los programas con que él considera, se clasifica lo real en las ciencias sociales. Se trata de deshacer órdenes habituales para dejar que emerjan rupturas y yuxtaposiciones, trabajar con otro tipo de organización de datos y precisar las articulaciones entre modernidad/posmodernidad, cultura/poder. A continuación desarrollaré algunos de los aspectos centrales de su teoría en relación con el interés principal de la presente propuesta. Así pues, partiré del concepto de *hibridación* que propone, así como su pertinencia para abordar cuestiones de la cultura urbana y los fenómenos de la ciudad. Además, recuperaré su propuesta de la narrativa como forma de dotar de coherencia a una serie de fenómenos yuxtapuestos. Finalmente haré alusión a su concepción de poderes oblicuos y a algunas de sus consideraciones sobre políticas para la ciudadanía.

---

<sup>5</sup> Afirma García Canclini en *Consumidores y Ciudadanos* que algunos ejemplos de textos que inauguran este trabajo son: Jesús Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones*, México, G. Gili, 1987; Beatriz Sarlo, *Escenas de la vida posmoderna*, etc.

## El concepto de hibridación

García Canclini, especialmente en su obra *Culturas Híbridas* (2009), se ha ocupado de desarrollar y defender el concepto de *hibridación*; un concepto descriptivo que, reconoce, ha de llegar a ser explicativo. En un principio reconoce el debate que existe sobre los diversos modos de nombrar la hibridación intercultural y los estilos con que se representa, así como las formas de nombrarle a través de momentos históricos específicos. El autor lo define, en una primera instancia como “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían de forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (2001 en García 2003). El autor propone trasladar la observación, de unidades analíticas fijas, a los procesos entre estas, procesos cognoscibles a través del análisis de las narrativas de identidad. Para explicar el proceso de hibridación, el autor distingue procesos clave; (1) la quiebra y mezcla de las ‘colecciones’ que organizaban los sistemas culturales y la expansión de los géneros impuros, así como la (2) desterritorialización de los procesos simbólicos.

En primer lugar, el autor propone que ha habido una quiebra y mezcla de las ‘colecciones’ que organizaban los sistemas culturales. Las colecciones, definidas como dispositivos para ordenar los bienes simbólicos en grupos separados y jerarquizados permitían conocer su orden y de esta forma poseerlos. Asimismo las *otras* colecciones permitían diferenciar y separar otras costumbres. Al afirmar que “coleccionar ya no es de nuestro tiempo”, el autor anuncia el desvanecimiento de las clasificaciones que distinguían lo culto de lo popular y ambos de lo masivo; que las culturas ya no se agrupan en conjuntos fijos y estables. El autor, por un lado, llama la atención sobre la incompreensión de la reelaboración de los significados subsistentes de algunas tradiciones, “¿no refuerza el poder inconsulto de quienes sí continúan preocupados por entender y manejar las grandes redes de objetos y sentidos: las transnacionales y los Estados?” (García Canclini, 2009). Por el otro lado, afirma que la apropiación múltiple de patrimonios culturales –de sus respectivas colecciones- abre posibilidades originales de experimentación y comunicación.

El autor es cuidadoso de recordar que esta circulación más fluida y compleja de lo que llama ‘bienes simbólicos’, haya evaporado las diferencias entre las clases. No obstante, “la reorganización de los escenarios culturales y los cruces constantes de las identidades exigen preguntarse de otro modo por los órdenes que sistematizan las relaciones materiales y simbólicas entre los grupos” (García Canclini, 2007).

En segundo lugar, la *desterritorialización* de los procesos simbólicos soporta su propuesta para entrar y salir de la modernidad. García Canclini argumenta que vivimos una “pérdida de la relación ‘natural’ de la cultura con los territorios geográficos y sociales” ya que el desarrollo cultural más moderno sigue lógicas diversas que replantean las articulaciones entre lo nacional y lo extranjero, el centro y la periferia. En esta perspectiva, ante estas economías cruzadas, los sistemas de significados se interceptan y dos nociones convencionales son insuficientes. Primero la “comunidad”, definible por su relación con un territorio específico, es cuestionada. Esta noción supone vínculos más intensos dentro de su espacio y supone el medio principal al que ajustan las acciones de sus miembros. Segundo, la oposición centro-periferia, también aparece como una “expresión abstracta de un sistema imperial idealizado” a lo que el autor afirma que “el mundo funciona cada vez menos de este modo” (García Canclini, 2007).

Surge la cuestión: ¿cómo incluir en el esquema unidireccional de la dominación imperialista los nuevos flujos de circulación cultural suscitados por los trasplantes de las regiones pobres a los centros urbanos? Algunas relocalizaciones territoriales aparecen como relocalizaciones relativas, parciales, de las viejas y nuevas producciones simbólicas. La más notable es la implosión del tercer mundo en el primero; la migración y la movilidad.

### **Migración y movilidad**

Como ya se apuntó, uno de los casos más privilegiados para el análisis de la hibridación cultural son la migración y la movilidad de población de uno a otro territorio. En este sentido, es en la migración internacional donde estas relocalizaciones, cruces culturales y producción simbólica se hace más evidente. En este contexto la frontera cobra un especial

significado: “de los dos lados de esa frontera, los movimientos interculturales muestran su rostro doloroso: el subempleo y el desarraigo de campesinos e indígenas que debieron salir de sus tierras para sobrevivir. Pero también está creciendo allí una producción cultural muy dinámica (García Canclini, 2007)”.

En este contexto de gran cambio y movimiento parecería que la identidad definida por estatutos y por el lugar de proveniencia fuera ‘barrido’. El autor retoma de Renato Rosaldo la noción de que la “cultura auténtica como un universo autónomo internamente coherente no es más sostenible (...) excepto quizá como una ‘ficción útil’ o una distorsión reveladora”. No obstante, en estos intercambios de lo que García Canclini llama la ‘simbólica tradicional’ con los circuitos internacionales de comunicación, las industrias culturales y las migraciones, no desaparecen las preguntas por la *identidad* y lo nacional, la soberanía o la desigual apropiación del saber y el arte. El proceso de desterritorialización y re-territorialización no implica que mágicamente se borren los conflictos. Éstos se colocan en otro registro, “multifocal y más tolerante, se repiensa la autonomía de cada cultura -a veces- con menores riesgos fundamentalistas. No obstante, las críticas chovinistas a “los del centro”, engendran a veces conflictos violentos como agresiones a los migrantes recién llegados, discriminación en las escuelas y los trabajos (García Canclini, 2007)”.

La migración y la intensidad de intercambio global nos aparecen como innumerables cruces, multidireccionales, que logran la inestabilidad de las tradiciones y la emergencia de nuevas dinámicas culturales. No obstante, en contexto de competencia laboral estos fenómenos, pueden también desatar prejuicios y enfrentamientos con base en el racismo o las diferencias culturales. Por eso,

“el análisis de las ventajas o inconvenientes de la desterritorialización no debe reducirse a los movimientos de ideas o códigos culturales, como es frecuente en la bibliografía sobre posmodernidad. Su sentido se construye también en conexión con las prácticas sociales y económicas, en las disputas por el poder local, en la competencia por aprovechar las alianzas con poderes externos” (García Canclini, 2007).

El análisis de estos movimientos, considerando la base de prácticas sociales y económicas, puede dar cuenta de la incertidumbre generada por las oscilaciones bilingüísticas, biculturales y, según el caso, binacionales, así como el impacto que estas relaciones tienen en la propia historia. Analizar los cruces y los intercambios no implica considerar el escenario como desprovisto de conflicto. Al contrario, permite ubicar las condiciones de diferencia y desigualdad que se establecen entre culturas consideradas inicialmente separadas o aisladas. En este caso el escenario privilegiado para observar los grandes impactos que produce la migración son las grandes ciudades.

### **Cultura urbana y la ciudad**

Como sustituto de lo que ya no puede entenderse sólo como culto o popular, moderno o tradicional, García Canclini, coloca la *Cultura urbana*; “como las transformaciones culturales estaban asociados con el crecimiento urbano, se pensó que la ciudad podía convertirse en la unidad que diera coherencia y consistencia analítica a los estudios” (García Canclini, 2007). La expansión urbana es clave para entender las transformaciones culturales de las últimas décadas. En algunas regiones latinoamericanas a principios del siglo XX sólo el 10% de la población se encontraba en las ciudades; ahora se concentran en ellas un 60 o 70% de la población total, afirma el autor.

“Hemos pasado de sociedades dispersas en miles de comunidades campesinas con culturas tradicionales, locales y homogéneas, en algunas regiones con fuertes raíces indígenas, poco comunicadas con el resto de cada nación, a una trama mayoritariamente urbana, donde se dispone de una oferta simbólica heterogénea, renovada por una constante interacción de lo local con redes nacionales y transnacionales de comunicación”.

No obstante es necesario ser precavidos al abordar “la cuestión urbana”. Manuel Castells previene que el desarrollo vertiginoso de las ciudades hace visible múltiples dimensiones del cambio social por lo que se “volvió cómodo atribuirles la responsabilidad de procesos más vastos” (citado en García Canclini, 2007). Aunque es en los centros urbanos donde se materializan de forma más evidente estos cambios, hay muchos otros factores que provocan

en mayor o menor medida el paulatino cambio social. Un ejemplo de esto son las reestructuraciones de la comunicación inmaterial que modifican los vínculos entre lo público y lo privado.

En este sentido, vivir en la ciudad no implica disolverse en lo masivo y anónimo, siempre hay, según el autor, una búsqueda de la intimidad doméstica. El autor retoma a Norbert Lechner quien reconoce, específicamente sobre la ciudad de Santiago, que habitar las ciudades se ha vuelto “aislar un espacio propio”. En este sentido es posible cuestionar las dualidades generalmente atribuidas al espacio donde se habita –como la separación entre lo público y lo privado. Así es que se concibe la “evidencia de que la sociedad urbana no se opone tajantemente al mundo rural” (García Canclini, 1995), sino que ambos coinciden y han de reflejarse en las maneras en el que los migrantes, por ejemplo, concilian prácticas propias de la ruralidad en un contexto urbano.

Otro elemento pertinente para enmarcar la presente propuesta de investigación, es la consideración que se expone en *Consumidores y Ciudadanos* (García Canclini, 1995) de cruzar los intereses generalmente atribuidos a los ámbitos diferenciados de la economía y la política mediante el análisis de las prácticas culturales. En esta perspectiva se destaca el uso de la ciudad para la teatralización política. El autor propone que a través de medidas económicas y la producción y consumo televisivo, las formas tradicionales de construir ciudadanía están cambiando radicalmente.

Debido a la intensa fragmentación de intereses en las ciudades y su canalización diferenciada, el autor sostiene que ha caído la credibilidad de los movimientos sociales omnicomprensivos. Las manifestaciones públicas aparecen únicamente como eventos ocasionales y de poca eficacia. Lo cual no quiere decir que no existan o que no sean complementados con otras expresiones de reivindicación social. Éstas se han diversificado y responden a numerosas cuestiones.

“La emergencia de múltiples reivindicaciones, ampliada en parte por el crecimiento de reclamos culturales y referidos a la calidad de vida, suscita un espectro diversificado de

organismos voceros: movimientos urbanos, étnicos, juveniles, feministas, de consumidores, ecológicos, etcétera. La movilización social, del mismo modo que la estructura de la ciudad, se fragmenta en procesos cada vez más difíciles de totalizar” (García Canclini, 1995).

La eficacia de estas movilizaciones, según el autor, depende de la reorganización del espacio público, un espacio público que reconceptualiza considerando los medios de comunicación. No obstante, sumado a la desagregación urbana, los grupos que se reúnen y organizan para analizar y actuar en torno a cuestiones colectivas “suelen actuar y pensar como grupos autorreferidos, a menudo sectarizados por que la presión económica sobre lo inmediato les hace descender el horizonte de lo social” (García Canclini, 1995). Esto recuerda la perspectiva en la cual se afirma que se han perdido de vista los grandes proyectos ideológicos y que en cambio surgen pequeños grupos de intereses específicos.

García Canclini afirma que la desarticulación de lo urbano pone en duda que los sistemas culturales encuentran su clave en las relaciones de los sujetos con cierto tipo de territorio y de historia. Los sujetos se adaptan de múltiples maneras y viven de diversas formas su relación con el espacio. En *Ciudadanos y Consumidores*, el autor afirma que “la llegada de migrantes y turistas, el desarrollo industrial, comunicacional y financiero transnacionalizados generan cierta desterritorialización de la cultura local” (García Canclini, 1995, pág. 79). Por el otro lado,

“la gran urbe crea patrones de uniformidad, remodela los hábitos locales y los subordina a estilos "modernos" de trabajar, vestirse y distraerse; vivir en una gran ciudad significa para la mayoría de los migrantes, no importa de dónde vengán, aspirar a tener casa propia en una calle pavimentada, con luz y agua, cerca de escuelas y centros de salud. Sin embargo, la homogeneización del consumo y la sociabilidad, propiciada por los formatos comunes con que se organizan esos servicios, no borra las particularidades” (García Canclini, 1995).

Aparece como tarea clave de los estudios culturales analizar la manera en que la ciudad puede preservar culturas locales y a la vez fomentar una mayor apertura a su transnacionalización. García Canclini propone indagar “cómo se las arregla la masificación urbana para preservar culturas locales y a la vez fomentar la mayor apertura y

transnacionalización de ellas que conoce la historia, cómo coexisten las ideologías que representan y solemnizan esos dos movimientos, o sea el fundamentalismo y el cosmopolitismo” (García Canclini, 1995, pág. 95).

En conclusión, la ciudad aparece como el espacio privilegiado para observar tanto la diversidad como la uniformidad. En el contexto de esta investigación, la ciudad aparece como escenario exterior e interiorizado de las narrativas de identidad. Por un lado, la convergencia de culturas y de relaciones sociales comprenden que “en esta segunda mitad del siglo XX ese simulacro de las monoidentidades se vuelve inverosímil y estalla, con particular evidencia, en las grandes urbes” (García Canclini, 1995).

La aportación teórica de Néstor García Canclini es central para delimitar y reforzar los conceptos centrales a considerar en la presente investigación. La hibridación cultural y la cultura urbana son elementos centrales que retomo para el objeto de investigación. De ambos dan cuenta las narrativas de identidad imbricadas con dinámicas socioculturales específicas.

### **Conceptos y categorías pertinentes para la investigación**

Los conceptos medulares que guiarán la investigación serán la *Narrativa de Identidad*, sus elementos de *Resistencia* y su relación en la construcción de la *Ciudadanía Cultural*. Es importante resaltar que estos conceptos no pertenecen a un único autor sino que, en el contexto de la presente investigación, se retoman para su definición las propuestas de varios autores afines, pertenecientes a la propuesta teórica de los estudios culturales.

A continuación se presenta una tabla que sintetiza los conceptos y categorías que se derivan de la conceptualización principal. Asimismo se proponen categorías de análisis apuntadas que provienen a la vez de los conceptos principales, del enfoque metodológico de trabajos revisados, así como las categorías de elaboración propia a partir de las lecturas expuestas y los datos construidos en trabajo de campo.

Conceptos		Categorías
1. Narrativas de Identidad	1.1 Espacial	1.1.1 Espacio mítico
		1.1.2 Espacio rural- Espacio urbano
	1.2 Temporal	1.2.1 Tiempo mítico o genealógico
		1.2.2 Tiempo simultáneo
	1.3 Social o “categorías de identidad”	1.3.1 De Contraste
		1.3.2 De Cohesión
2. Resistencia	2.1 Conflicto	2.1.1 Divergencias culturales interiorizadas
		2.1.2 De intereses materializados
	2.2 Pronunciamento	2.2.1 Declaración de alteridad
3. Ciudadanía Cultural	3.1 Reconocimiento	3.1.1 Derechos culturales
		3.1.2 Apropiación del espacio público
	3.2 Prácticas emergentes	3.2.1 Reelaboración del sistema
		3.2.2 Apropiación de medios digitales

Matriz 2: Conceptos y categorías

## Narrativas de Identidad

Las narrativas de identidad sustituye el cómo y de dónde somos por “el cómo usamos el lenguaje, la historia y la cultura en el proceso de *devenir* más que de *ser*, cómo nos representamos, somos representados o podríamos representarnos. No hay entonces identidad por fuera de la representación, es decir de la narrativización” (Arfuch, 2002, pág. 22) La narrativa es uno de los sistemas de comprensión más utilizados por el sujeto para darle sentido a la realidad, a *su* realidad y especialmente al paso del tiempo. Asimismo, la narrartiva de identidad individualo colectiva,

“expresa la conciencia del mundo, en la cual las acciones humanas son vinculadas con sus efectos en la realización de deseos y objetivos humanos. Al narrar, el individuo utiliza como fondo el horizonte ético-moral de la comunidad o las comunidades a las que se adscribe, por

lo que el relato puede recuperarse como una narrativa de identidad colectiva” (Velasco Ortiz, 2005, p. 260).

La Narrativa ha sido entendida como las convenciones, estrategias y artificios que organizan un relato. Esta a su vez, puede subdividirse en la trama y la narración. La trama consiste en la sustancia irreductible del relato, mientras la narración es el modo en que se refiere la trama. Ambas subdivisiones pueden ser analizadas formalmente (O'Sullivan, Hartley, Saunders, Montgomery, & Fiske, 1995) si es el interés del investigador. El análisis de la narrativa generalmente se lleva a cabo, sobre todo, en la crítica estructuralista y en la crítica literaria. Ejemplos ilustrativos de estos análisis son Barthes (1977) y Propp (1968).

En la definición de “Conceptos clave en comunicación y estudios culturales” la narrativa sobresale como un rasgo de los relatos no ficticios donde los códigos profesionales determinan ciertas estructuras, órdenes y componentes. Para la presente investigación es necesario resaltar que la narrativa también está presente en muchas imágenes inmóviles en las cuales está implícito el componente del tiempo -el ‘antes’ y el ‘después’- del momento de la fotografía, por ejemplo; así como en sus elementos simbólicos que remiten a imaginarios implícitos. Para entender la imagen, han de reconocerse aquellos elementos implícitos de tiempo. Así podemos afirmar que, en este contexto, lo que hace que una fotografía tenga valor noticioso es su narrativa (O'Sullivan, Hartley, Saunders, Montgomery, & Fiske, 1995).

“Recientemente se ha centrado la atención en los modos en que explicamos nuestra propia existencia y nuestra vida cotidiana mediante estrategias narrativas: existen estructuras y formas bien establecidas a las que podemos traducirnos y traducir nuestras vidas como si fueran narrativas (relatos). Tanto los analistas del discurso como los historiadores de la cultura se interesan activamente en el estudio de este nuevo terreno, que indica que la narrativa es una práctica cultural generalizada” (O'Sullivan, Hartley, Saunders, Montgomery, & Fiske, 1995).

Se ha elegido el concepto de “narrativas de identidad” porque se parte de la imposibilidad de una identidad cultural estática, fija y aislada; imposibilidad que afirma una realidad de

identidades flexibles, móviles e interconectadas que se narran y son narradas. Dar cuenta de las narrativas de identidad de los sujetos, puede dar cuenta de la forma en la cual las identidades se imaginan, representan y recrean como parte de un mundo social en constante movimiento. La narrativa, en este sentido, no se limita a una construcción lingüística, sino que pone en juego todos aquellos elementos que representan una construcción simbólica del grupo, tales como las coordenadas espacio-temporales (reales y simbólicas) compartidas, así como las categorías sociales a las cuales se asocian, y las hibridaciones de los diversos universos socioculturales en el que está inscrito el sujeto.

García Canclini, en su propuesta teórica quita jerarquía al concepto de identidad para, de esta forma, dar mayor peso al concepto de hibridación, como un proceso que resta importancia a unidades identitarias puras y enfoca su observación en lo que éstas tienen de nuevas –productos de una combinación de rasgos identitarios-. No obstante, retomo lo que el autor sigue desarrollando en torno a las identidades, esperando que las *narrativas* den cuenta del carácter *híbrido* o poroso que hemos de entender sobre las identidades hoy en día.

“Las identidades modernas eran territoriales y casi siempre monolingüísticas. Se fijaron subordinando a las regiones y etnias dentro de un espacio más o menos arbitrariamente definido, llamado nación, y oponiéndola -bajo la forma que le daba su organización estatal- a otras naciones (...) En cambio, las identidades posmodernas son transterritoriales y multilingüísticas. (...) La clásica definición socioespacial de identidad, referida a un territorio particular, necesita complementarse con una definición sociocomunicacional. Tal reformulación teórica debiera significar, a nivel de las políticas identitarias (o culturales) que éstas, además de ocuparse del patrimonio histórico, desarrollen estrategias respecto de los escenarios informacionales y comunicacionales donde también se configuran y renuevan las identidades” (García Canclini, 1995).

No obstante, el autor no entiende esta diferenciación analítica entre identidades modernas y posmodernas como una separación tajante. En su obra *Culturas híbridas* (2009) concibe a la posmodernidad, no como una etapa totalmente distinta ni sustitutiva de la modernidad, sino como un desarrollo de tendencias modernas que son reelaboradas en los conflictos

multiculturales de la globalización. ¿Qué ciudadanía puede expresar este nuevo tipo de identidad? se pregunta el autor. García Canclini propone pensar al ciudadano actual “más como habitante de la ciudad que de la nación, como un ciudadano que se siente arraigado en su cultura local (y no tanto en la nacional de la que le hablan el Estado y los partidos), pero que se identifica más con la cultura del espacio específico que habita. El espacio urbano, como hemos visto, es “lugar de intersección de múltiples tradiciones nacionales -las de los migrantes reunidos en cualquier metrópoli- que a su vez son reorganizadas por el flujo transnacional de bienes y mensajes” (García Canclini, 1995).

Para entender las categorías planteadas a continuación ha de retomarse, lo que ya he desarrollado anteriormente en cuanto a identidad. En primer lugar, su carácter flexible, multidimensional –organizado a través de elementos narrativos- de la identidad el cual se despliega en la dimensión espacial, histórica y social generando a su vez narrativas que responden a cada una de estas dimensiones. Estas narrativas generan relaciones de contraste o cohesión con narrativas de *otros* sujetos, grupos, lógicas o entidades.

### *1.1 Narrativa Espacial*

Construcción de una narrativa a través de los lugares donde cada sujeto ha tenido experiencias significativas. En este sentido, la movilidad de un lugar a otro es un elemento central, lo cual se expresa en los adverbios de lugar: aquí y allá. “Muchas veces el relator establece conexiones espaciales por el significado que esos lugares habían tenido en su propia historia de vida y no por la temporalidad de sus movimientos. El aquí y el allá tienen temporalidades distintas. Se establece una especie de paralelismo dado por la fragmentación espacial de la experiencia de vida” (Velasco Ortiz, 2005, p. 272).

Espacio mítico: Lo que se entenderá por espacio mítico está vinculado al territorio imaginado (de la Peña, 1998) ocupado y apropiado simbólicamente. En el contexto específico de los grupos indígenas se trata de lugares que se reconocen y resignifican como parte esencial de su cosmovisión. Se refieren a espacios geográficos determinados pero que han sido resignificados históricamente por un sistema de creencias que le atribuyen

elementos espirituales más allá de los lugares específicos. En estos se inscriben los sitios sagrados o centros ceremoniales en los que no necesariamente habitan los grupos indígenas.

Espacio rural- Espacio urbano: Esta categoría responde a la inquietud de ilustrar el acelerado crecimiento de ciudad latinoamericana –debido al movimiento poblacional y el abandono del campo. Se entenderá por ésta las comunidades rurales en las que habitan los grupos indígenas y desde las que migran hacia las ciudades. La ciudad refiere al espacio urbano caracterizado por García Canclini. Esta noción implica un estrecho vínculo con la de ciudadanía.

### *1.2 Temporal*

La consideración de la dimensión temporal lleva a la noción de memoria, insistentemente relacionada con la identidad colectiva e individual; memoria como “proyección del tiempo individual en un horizonte histórico de largo plazo” (Velasco Ortiz, 2005, p. 260). Según Schütz “los individuos experimentan el tiempo a través de las relaciones sociales, por lo que el pasado y el futuro pueden estar representados por la relación con los antepasados y sucesores, en tanto que el presente está representado por la relación con los contemporáneos” ((1962:16-18 citado en Velasco Ortiz, 2005, p. 261-262). Por su parte, el tiempo genealógico o mítico:

“sigue las relaciones con los antepasados y se caracteriza por el tipo de vínculos que unen a la colectividad en un punto original remoto. Para los relatores, los antepasados generalmente poseen una relación familiar o comunitaria. No sólo se refieren a lo que los antepasados abuelos, padres y tíos les contaron, sino lo que ellos observaron a partir de las prácticas de aquellos, haciendo interpretaciones sobre las interpretaciones de sus antepasados” (Velasco Ortiz, 2005, p. 262).

Esta dimensión implica un “antes” representado por diferentes figuras. En el caso de un tiempo mítico, estas figuras remitirían a un origen protagonizado por divinidades personificadas a manera de ancestros que adquieren un papel activo en la construcción del mundo tal como se conoce. “La genealogía se organiza alrededor de diferentes elementos

que definen la colectividad como comunidad histórica: las tierras, la participación en el sistema cívico-religioso de los pueblos de origen y la migración” (Velasco Ortiz, 2005, p. 262). Esta categoría también se refiere al conocimiento que los antepasados transmitieron - ya que el pasado individual y colectivo se transmite en relaciones sociales específicas.

En el presente planteamiento teórico, esta categoría logra integrar el *tiempo* generacional que implica no solo a los antepasados, sino a los sucesores; o sea, los hijos. Esta referencia representa una alusión indirecta al futuro de la genealogía comunitaria, a la vez que el futuro imaginado de los propios sujetos. Asimismo incluye el *tiempo* histórico-nacional, en el cual los sujetos se identifican y narran como miembros –en mayor o menor medida cercanos o apartados- de una dinámica nacional que ha llevado su propio desarrollo y proceso.

Finalmente, el tiempo simultáneo indica el tiempo presente, en el cual la narrativa es formulada. Este puede analizarse a través de las “relaciones con los contemporáneos” que propone Schütz (1962:72 citado en Velasco Ortiz, 2005, p. 265) quien coincide con otros actores en señalar que los eventos puntuales relacionan a un conjunto de individuos en una fracción de tiempo. El presente es, en este sentido, una fracción de tiempo donde coinciden los contemporáneos. Se trata de una co-presencia en un sentido de interacción y relación social –incluso a través de los medios de comunicación-. Velasco Ortiz distingue dos referencias que presenta el tiempo presente desplegado. En primer lugar, la referencia del encuentro entre el relator o investigador o lo que yo llamaría el ‘momento de construcción de la narrativa’. En segundo lugar, la referencia que alude al pasado, “que en su rememoración se convierte en el presente narrado. Al contar se reviven algunos pasajes vitales que implican una serie de conexiones de orden individual, estructural y de larga duración” (Velasco Ortiz, 2005, pp. 266-267)

### *1.3 Social o “categorías de identidad”*

El concepto de categoría de identidad se refiere a la “representación mental que sintetiza los elementos comunes de un conjunto de individuos. Ésta contribuye a sistematizar y simplificar la diversidad de relaciones sociales, a la vez que funciona como instrumento de

identidad” (Velasco Ortiz, 2005, p. 251). Se trata de categorías sociales que constituyen el mundo subjetivo de los narradores. Narrar es poner en juego tales clasificaciones para contar la propia historia o un episodio. El relato organiza esos elementos en una narración que describe el mundo del sujeto como un todo (Velasco Ortiz, 2005).

“Dado que estos mecanismos funcionan durante toda la vida del individuo, el sistema de categorías es sensible a la experiencia vital de los mismos. En esta línea de reflexión, la identidad social surge de la construcción de una serie de pertenencias a categorías sociales que se traslapan y emergen como significativas en diferentes contextos de interacción social” (Velasco Ortiz, 2005, p. 252).

Pablo Vila (2000:228-231 citado por Velasco Ortiz, 2005, p. 252) señala que detrás de estas clasificaciones hay una lucha sobre las formas en que los significados son establecidos. “Autoclasificarse y clasificar a los demás es una forma de apelar a una identidad positiva en los marcos de una lucha de poder” (Velasco Ortiz, 2005, p. 252 retomando a Vila). Cada una de las categorías nombradas refleja diferentes universos de relaciones sociales y se les otorga diferente significado de acuerdo con el posicionamiento de enunciador. No obstante, el proceso de categorización requiere de ciertos mecanismos como la comparación de las diferencias y las similitudes. El sujeto se compara y revisa su similitud con esas clasificaciones para posicionarse frente a ellas. Es con base en estos mecanismos que se desprenden las siguientes categorías.

En primer lugar, las categorías de Contraste: A través de este acto de contraste entre grupos, se “*separa* a los individuos en clases”. (Velasco Ortiz, 2005, p. 251. Las cursivas son mías). “No se define por su relación con tiempo y espacio, sino por su lógica política de enfrentamiento. Ello podría ejemplificarse con la dualidad mestizo-indígena como adversarios” (Velasco Ortiz, 2005, p. 259). En segundo lugar, las categorías de Cohesión implican un mecanismo a través de los cuales se *organizan* conjuntos. “Funciona aludiendo a las similitudes antes que al contraste; así podría relacionarse por ejemplo, la categoría de *paisano con indígena, estudiante y trabajador*” (Velasco Ortiz, 2005, p. 259).

## Resistencia

Como hemos visto la resistencia ha sido en la tradición de los estudios culturales como la “especificidad del poder cultural que pueden ejercer las clases populares” (Mattelart & Neveu, 2004) . Por una parte implica que las clases populares, de una manera u otra, obstaculizan las diversas formas de dominación. Se trata de la explicitación de un conflicto social pero, por otra parte, también de una indiferencia práctica ante el discurso.

El debate que subyace en la noción de resistencia es, en el ámbito de los movimientos sociales, si la resistencia se trata *sólo* de los esfuerzo de hacer funcionar las “armas de los débiles” (Neveu, 2002a citado en Mattelart & Neveu, 2004). Estas armas atestiguan un potencial de acción –o de actuación- autónomo, pero pareciese que estos grupos culturales que ejercen la resistencia estuviesen condenados a una postura defensiva sin poder invertir las relaciones de fuerzas. Como ya apuntamos, Hebdige (1988, pág. 35 citado en Mattelart & Neveu, 2004) expresa esta ambivalencia al advertir que las subculturas no son “ni simple afirmación ni rechazo, ni ‘explotación comercial’, ni ‘auténtica revuelta’ (...) Se trata, a la vez, de una declaración de independencia, de alteridad, de intención de cambio, de rechazo del anonimato y de estatus subordinado. Es una insubordinación”

La resistencia de los grupos indígenas tiene una larga tradición de estudios en México y en Latinoamérica. Como reconoce Guillermo de la Peña (2008), todas las categorías relacionadas a este concepto “tienen en común el sentido de pertenencia a colectividades que articulan historias propias, expresadas en narrativas que cuestionan la ‘historia nacional’ –i.e. la narrativa oficial difundida en las escuelas y en los discursos estatales—pero además se insertan en ella (de la Peña, 2008, pág. 3)”. El Estado<sup>6</sup>, mediante diversas políticas (las

---

<sup>6</sup> De la Peña retoma la aseveración de Philip Abrams (1988) el “Estado” –dice en su incisivo ensayo—es un fetiche: una máscara que, bajo pretensiones de unidad, coherencia y altura de miras, disfraza una multiplicidad de intereses particulares de dominación. Sin entrar en la vasta polémica sobre definiciones, pienso que el término puede usarse con referencia a las instituciones que oficialmente representan el orden legal e instauran políticas públicas de largo plazo, no necesariamente consistentes ni exitosas.

más evidentes son las políticas indigenistas establecidas después de la Revolución Mexicana), ha propiciado la reproducción diferenciada de identidades y memorias colectivas. Asimismo, el denominado ‘indigenismo’ gubernamental ha proclamado la voluntad y la aparente necesidad de fusionar identidades -y razas- en la “forja” de una sociedad nacionalista, moderna y mestiza (de la Peña 2002a citado en de la Peña, 2008). En la Constitución de 1917 no se mencionó la palabra “indio” o “indígena” pero se reconoció su propiedad comunal. En este sentido, los gobiernos post-revolucionarios y hasta la actualidad -con la campaña publicitaria que conmemora el Bicentenario de la independencia y el centenario de la Revolución- reivindica “la gloria del pasado prehispánico” en los museos y en los medios. Pero más significativamente es a partir de la época postrevolucionaria que se concibió a los indígenas como sujetos que debían ser y serían amparados y transformados por el Estado (cfr. G. de la Peña 2002a). En consecuencia, en los códigos de los sectores dominantes –cuyos ecos pueden escucharse incluso hoy-, “lo indio” se volvió equivalente-de “la otredad” pobre y atrasada, mientras que “lo mestizo” se equiparaba a “lo nacional” (Bonfil 1988 citado en de la Peña, 2008).

Esta visión dicotómica ha sido y sigue siendo cuestionada, desde la década de 1930. No obstante, es a partir de 1970, cuando:

“un número creciente de comunidades y organizaciones –sobre todo en las zonas rurales, pero no sólo en ellas- han enarbolado la bandera de las reivindicaciones étnicas. Y lo han hecho por razones múltiples: la justificación de la defensa de la tierra comunal, el rechazo a la discriminación negativa (la diversidad como subalteridad), la búsqueda de mejores modelos de convivencia y de alternativas a la hostilidad de la sociedad dominante, y la afirmación del derecho a decidir sobre las soluciones a sus problemas mediante autoridades propias que los representen” (Mejía y Sarmiento 1987; Warman y Argueta, coords., 1993; Levi 2002; Dietz 2004; G. de la Peña 2006b citados en de la Peña, 2008).

De la Peña recupera además que en 1992, al cumplirse cinco siglos del viaje de Cristóbal Colón, muchas organizaciones se unieron a una red interamericana que se asumió como “Frente 500 años de Resistencia”. Por su parte, el Estado mexicano siguiendo una tendencia

global, ha abandonado el modelo de desarrollo proteccionista en favor de una economía abierta al mercado global, lo cual ha traído nuevas causas y nuevas formas de resistencia. Además, se ha reformado la Constitución para reconocer los derechos –sociales, políticos y culturales—de los pueblos indígenas aunque de modo limitado y casi nunca con una aplicación práctica. En este contexto se habla del fenómeno cada vez más amplio de las *comunidades reinventadas*, las cuales “requieren de una narrativa creíble –con sustento al menos parcial en tradiciones y memorias vivas, documentos, etc. que justifique la defensa de una identidad colectiva” (de la Peña, 2008).

Los procesos de resistencia se dan en el contexto de un conflicto entre dos grupos de sujetos o perspectivas específicas. Estos procesos pueden ser manifestados a través de prácticas sociales o de pronunciamientos específicos. A continuación identificaré las características analíticas propias de este concepto.

### *2.1 Conflicto*

La categoría de conflicto referirá a aquellas situaciones sociales en las que haya un enfrentamiento, ya sea en términos dialógicos o en la confrontación de intereses materiales. Este conflicto puede ser explicitado, tanto por los sujetos como por la investigadora con base en el material empírico. La dualidad que se presenta a continuación en cuanto a las formas del conflicto responde a la división clásica entre las formas interiorizadas y exteriorizadas de la cultura.

El conflicto puede referir tanto a divergencias culturales interiorizadas, como a un conflicto de intereses materializados. En el primer caso, nos referimos a todas aquellas confrontaciones en significados que los sujetos dan una misma noción. Estas pueden ser dentro de la misma narrativa de los sujetos, así como en una relación dialógica con otro sujeto o grupo de sujetos. Los diferentes significados atribuidos a un mismo término connotan lo que se ha de llamar divergencias culturales interiorizadas. En el caso del conflicto de intereses materializados, se agrupan todos los datos que explícita o implícitamente supongan una diferencia en intereses económicos entre los grupos.

## 2.2 Pronunciamento

Se trata de la continuidad que se le da a ciertas prácticas tradicionales que no siguen las lógicas modernizadoras, o de *desarrollo* propuestas o impuestas por los poderes económicos y políticos de la hegemonía. También se incluirán aquí las declaraciones de alteridad. Pronunciamento explícito en contra de una lógica impuesta a su propio discurso.

### Ciudadanía Cultural

Néstor García Canclini propone reconceptualizarla ciudadanía como “estrategia política” (Dagnino, 1994) y de ésta forma poder considerar las prácticas emergentes que no caben en el orden jurídico, considerar el papel de las subjetividades en la renovación social, entender el lugar de esas prácticas en el orden democrático y buscar nuevas formas de legitimidad. Esto, afirma García Canclini (1995) “supone tanto reivindicar los derechos de acceder y pertenecer al sistema sociopolítico como el derecho a participar en la reelaboración del sistema, definir por tanto aquello en lo cual queremos ser incluidos”.

Al repensar la ciudadanía en conexión con el consumo y como estrategia política, García Canclini busca un marco conceptual en el que puedan considerarse conjuntamente las actividades del consumo cultural que configuran una dimensión de la ciudadanía. “La insatisfacción con el sentido jurídico-político de ciudadanía está llevando a defender la existencia, como dijimos, de una ciudadanía cultural, y también de una ciudadanía racial, otra de género, otra ecológica, y así podemos seguir despedazando la ciudadanía en una multiplicidad infinita de reivindicaciones<sup>7</sup>” (García Canclini, 1995). Aunque García Canclini busque unificar los estudios de ciudadanía en una teoría que abarque diversas

---

<sup>7</sup> Nota del autor: “Esta perspectiva diseminada sobre la ciudadanía se advierte en libros recientes como el de Bart van Steenberghe (ed.), *The Condition of Citizenship* (Londres-Thousand Oaks-Nueva Delhi, Sage Publications, 1994), donde diferentes autores tratan cada una de las modalidades nombradas” (García Canclini, 1995, pág. 21)

dimensiones de lo cultural, para el presente proyecto parece pertinente tratar a la ciudadanía en su vínculo con la cultura desde la especificidad propuesta a continuación.

Varios autores (Arditi, Couldry, Dahlgren, Lomnitz, Martín Barbero, Reguillo, Rosaldo, Salman, citados por Padilla de la Torre<sup>8</sup>) han mostrado la capacidad analítica de los estudios culturales para acrecentar la visión formal, legal y abstracta de la ciudadanía. Todos ellos “coinciden en sugerir que un “giro cultural” en los estudios de ciudadanía serían muy benéficos para nutrir las discusiones sobre ciudadanía en el marco de la teoría y la práctica política” (Padilla de la Torre, 2009, p. 194). En este sentido, el tercer concepto central para el desarrollo de la presente investigación es el de ciudadanía cultural. Ésta se ha considerado como el reclamo a exigir el reconocimiento de la diferencia en condiciones de igualdad. Además se ha considerado como el reclamo a derechos y obligaciones diferenciados dentro del marco de un Estado-Nación; un ejercicio político distinto con base en la diferencia cultural y la identidad.

Los primeros cruces entre cultura y ciudadanía provienen de los acuerdos de organizaciones internacionales a través de declaraciones, pactos o convenciones (UNESCO, 2010). También a nivel nacional, en el discurso, la cultura se reconoce como un valor y patrimonio de la humanidad (CDI, 2006, Centro de Derechos Humanos Dr. Francisco de Vitoria O.P.A.C., 2005). Por esta razón, los Estados deben llevar a cabo acciones concretas para protegerla, promoverla y garantizar su acceso a todos los ciudadanos. En estos discursos se concibe a la cultura como bienes a los cuales los ciudadanos tienen “derecho”, además se enfatizan los derechos a su patrimonio y a sus productos culturales en primera instancia, y en segundo, a las expresiones culturales inmateriales. (Padilla de la Torre, 2009, p. 194).

Uno de estos pactos es El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, (PIDESC) de las Naciones Unidas de 1966, el cual reconoce que “la Declaración

---

<sup>8</sup> Referencias completas en Padilla de la Torre, 2009 (Arditi, 2000; Couldry, 2006; Dahlgren, 2006; Lomintz, 2000; Martín Barbero, 2002a; Reguillo, 2005; Rosaldo, 1999; Salman, 2004)

Universal de Derechos Humanos, no puede realizarse el ideal del ser humano libre, liberado del temor y de la miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos económicos, sociales y culturales, tanto como de sus derechos civiles y políticos” (Centro de Derechos Humanos Dr. Francisco de Vitoria O.P.A.C., 2005). Este acuerdo pionero plantea el derecho de todas las personas a la vida cultural, a los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones, a sus productos como autor, a la conservación del patrimonio cultural y a la cooperación entre países para las relaciones científicas y culturales. En este sentido, las siguientes convenciones de la UNESCO, así como demás textos derivados (Carta cultural Iberoamericana, Campaña por la Diversidad Cultural) avanzan en el planteamiento del problema de la diversidad cultural y el pluralismo cultural.

Estos planteamientos oficiales, han de ser cuestionados. Por una parte se reconoce que todos los pueblos son poseedores de una *cultura propia*, al tiempo que se afirma que los sujetos tienen acceso a una *cultura* que esta vez, aparece ajena. Como un bien al que se tiene el derecho de acceder. Esta ambivalencia parece horizontal a la mayoría de documentos oficiales.

Finalmente, la noción de *ciudadanía cultural* es generalmente atribuida al antropólogo y poeta Renato Rosaldo. En su introducción a *Cultural citizenship in island Southeast Asia*, el autor explica cómo bajo este término se exploran las formas en las que las minorías definen su pertenencia nacional, así como su lucha en contra de las definiciones coercitivas de la ciudadanía que emanan de los centros de poder del Estado. Los centros metropolitanos, afirma, tratan de llevar a los grupos minoritarios a proyectos nacionales que proclaman el desarrollo, modernidad, asimilación y nacionalismo, nociones que les marginalizan a la vez que demandan su transformación. “En otras palabras, demandan que estos grupos étnicos dejen de ser quienes son como el precio de admisión a la comunidad nacional”<sup>9</sup>(Rosaldo, 2003). Por su parte, Los grupos minoritarios viven historias particulares que buscan ser

---

<sup>9</sup>La traducción es mía

reconocidas. Estas negociaciones asimétricas reflejan la desigualdad estructural -económica, política y simbólica- entre los representantes del Estado y los miembros de las minorías. Se trata de un conflicto “entre diferentes proyectos sociales y concepciones culturales divergentes”<sup>10</sup> (Rosaldo, 2003).

El autor ha ido cuestionando el concepto de ciudadanía como un concepto universal, definido así “por lo menos dentro de las fronteras dentro un Estado Nación” (Rosaldo, 2000). Por lo tanto, Rosaldo busca “ampliar el sentido del concepto de la ciudadanía porque en la práctica, en lo sustantivo, sobre todo a fines del siglo XVIII (el siglo de las luces), ‘ciudadanía’ es un concepto no solamente universal, sino también excluyente” (Rosaldo, 2000). Parece más bien un proceso de diferenciación de los hombres privilegiados con respecto a los demás.

En EEUU, el documento fundamental en cuanto a ciudadanía es la constitución Nacional, la cual ha otorgado derechos universales a los ciudadanos. Rosaldo afirma que desde el principio se planteó que los ciudadanos son todos iguales y la condición de esta igualdad es su semejanza: de género, de idioma, de cultura. En el caso americano, los ciudadanos *iguales* eran los hombres blancos y propietarios. Por lo tanto el criterio para determinar a los ciudadanos consiste en una exclusión “sobre la base de discriminación de clase, de género y discriminación racial y lo que producen estas exclusiones a largo plazo es una serie de luchas, de movimientos sociales y largas tradiciones disidentes que aún no terminan: la lucha por los derechos ciudadanos. Es decir, la lucha por el derecho social de ser ciudadanos no de segunda, sino de primera.” (Rosaldo, 2000, pág. 3)

Siguiendo esta línea el autor repasa la lucha por el sufragio de la mujer, que se logra hasta 1919 e inaugura el feminismo contemporáneo, el movimiento contra la esclavitud y la herencia de este movimiento en los movimientos por los derechos civiles, que incluye el

---

<sup>10</sup>La traducción es mía

chicano, el de los indígenas de EEUU y el creciente de los asiáticos-americanos. Estas tradiciones, afirma, confieren legitimidad en el presente.

Stuart Hall y David Held asumieron la nueva política de la ciudadanía en relación a la pertenencia. Se preguntan “¿quién pertenece? ¿Y qué significa la pertenencia en la práctica?... Las cuestiones del ser miembro o no –quién pertenece y quién no pertenece- son el punto de partida de la política de la ciudadanía. Es imposible delinear la historia del concepto sin tropezar con los intentos sucesivos de restringir la ciudadanía a ciertos grupos y excluir a otros” (1989:175 citados en Rosaldo, 2000, pág. 5). Según Rosaldo, lo fundamental para estos autores es que ha habido una expansión de la ciudadanía, así como las cuestiones sobre las cuales se piden derechos. Esta expansión de la base reivindicativa, parece entonces haber empezado con cuestiones de clase y ha sido ampliado con derechos de género, de raza, de sexualidad, ecológicos, etc. Mientras que para Hall y Held parece tratarse de una expansión cualitativa, Rosaldo afirma que es también una expansión cuantitativa que introduce un cambio cualitativo.

El autor identifica dos ejes de cambio. El primero que se refiere a la redistribución de riqueza trata de recursos económicos y con lo que llama “luchas de clase”. El segundo refiere a la dimensión del reconocimiento. “Una manera de hacer patente esta segunda dimensión es que si se resolvieran los problemas de clase –aquellos relacionados con los problemas de recursos económicos-se vería que habría problemas todavía. Persistirían problemas que no se resuelven solamente a partir de los recursos” (Rosaldo, 2000, pág. 5).

La expansión de la ciudadanía no implica solamente la relación Estado-ciudadano, sino que incluye la relación ciudadano-ciudadano. Esta relación se ve objetivada en la participación de la población en los grupos sociales en los que no interviene el Estado y donde se busca un reconocimiento al sentido de pertenencia, así como la reivindicación de derechos en el sentido sustancial y no formal: “cuando el Estado reconoce derechos pero no invierte recursos, entonces los derechos son solamente formales y no sustanciales” (Rosaldo, 2000, pág. 5). Rosaldoreconoce la obra *Consumidores y ciudadanos* de Néstor García Canclini como un comienzo significativo de estas discusiones en ciertos estudios latinoamericanos.

Pasando del concepto ciudadanía al concepto de cultura, Rosaldo lo emplea “en el sentido de la mediatización de la conducta humana, el significado situado desde el punto de vista del actor social. La conducta humana se mediatiza por percepciones de la realidad social” (Rosaldo, 2000). No obstante, el autor distingue la ciudadanía cultural de la cultura ciudadana. Ya que este segundo es asociado con el concepto del “bien común”, el cual él cuestiona y sugiere cuestionar: ¿Cuál es el bien común y quién tiene la autoridad de definirlo? Rosaldo sugiere estar atento y dilucidar “desde qué punto de vista se está haciendo un análisis determinado en el cual se están usando estos conceptos, y debemos preguntarnos entonces, ¿quiénes pertenecen al grupo que ostenta ese punto de vista? ¿Quiénes son y quiénes no son los constituyentes del ‘nosotros’ de que se habla?” (Rosaldo, 2000, pág. 6).

Finalmente, aparece como fundamental para el autor concebir la multiculturalidad abarcando el concepto de desigualdad. Asimismo sugiere incorporar, en el estudio de los procesos urbanos, la incorporación de la relación entre distintos grupos, no a los grupos de forma aislada. En este sentido no se trata de estudiar la “aculturación” sino los procesos de “transculturación”. En el caso de la ciudadanía cultural –en un enfoque sobre las interacciones urbanas- las categorías que se mencionan a continuación responden a la forma en que los grupos articulan una serie de demandas a través de sus representantes y de su propia organización, a la vez que participan o resisten a modelos metropolitanos de desarrollo que imponen una forma de relaciones económicas y laborales. Cada una de estas concepciones, a su vez, implica el auto reconocimiento y el reconocimiento del otro como forma de posicionarse en el mundo.

### *3.1 Reconocimiento*

Se trata de una categoría definida en el marco de la ciudadanía cultural. Más que una lucha de reivindicación económica, se trata de una visión más cultural. Como ya ha sido citado, “una manera de hacer patente esta segunda dimensión es que si se resolvieran los problemas de clase –aquellos relacionados con los problemas de recursos económicos- se vería que

habría problemas todavía. Persistirían problemas que no se resuelven solamente a partir de los recursos” (Rosaldo, 2000, pág. 5).

En primer lugar, el reconocimiento supone la existencia y afirmación práctica de los Derechos Culturales. En este sentido, la construcción y el ejercicio de la ciudadanía cultural se encuentra estrechamente vinculado a la reivindicación de los derechos generales o específicos de los grupos involucrados. Muchas organizaciones y movilizaciones sociales explicitan la necesidad de ser reconocidos como colectivo, a la vez que son reconocidos sus derechos escritos en papel, más no ejercidos en la realidad. El “derecho a la cultura” tiene una doble acepción: primera, el derecho a acceder a los “bienes culturales”- como afirman los documentos oficiales y, segunda, el derecho a vivir la propia cultura sin que esto sea motivo de discriminación o de exclusión de una participación en condiciones de equidad en el marco de un Estado. Es en este marco donde se inserta el movimiento internacional del reconocimiento de la diversidad cultural, con base en las distintas identidades. Esta diversidad se reconoce como un derecho de los ciudadanos, y algo a preservar y promover por los estados. El pluralismo cultural, por su lado, “se entiende como la respuesta política que debe gestarse para garantizar la participación de todos los ciudadanos a partir de la diversidad cultural en la cual se encuentran” (Padilla de la Torre, 2009).

En segundo lugar, ha de considerarse la posibilidad de la apropiación del espacio público como una forma de reconocimiento. Se trata de una categoría asociada al reconocimiento en el contexto de la presente investigación debido a la centralidad de las narrativas espaciales en torno a las formas de construcción de ciudadanía. Desde los orígenes de la noción moderna de ciudadanía en el siglo XVIII, el espacio público –en sentido literal primero y metafórico después- ha sido fundamental. En la Francia de esas épocas, por ejemplo quienes se reunían en el espacio público, aparentemente todos iguales, eran los ciudadanos, los *citoyens*. Desde entonces y en la actualidad algunos pensadores han propuesto volver a la plaza pública, “Para muchos, la plaza pública, esto de estar cuerpo a cuerpo, cara a cara en un espacio público dentro de la sociedad civil, era una solución” (Rosaldo, 2000, pág. 3). Para Renato Rosaldo esto representa solamente un punto de partida, especialmente si se

piensa en las desigualdades que podría haber, de todas maneras, en ese espacio. No obstante, para términos de definición de esta categoría se considerará el carácter material y económico que García Canclini propone integrar como central en los medios públicos.

### *3.2 Prácticas emergentes*

Además de la reivindicación de los derechos de acceder y pertenecer al sistema sociopolítico esta categoría refiere al “derecho a participar en la reelaboración del sistema, definir por tanto aquello en lo cual queremos ser incluidos” (García Canclini, 1995). En el caso particular de los grupos culturales diferenciados, esta categoría cobra especial relevancia. Se trata de lo que he dado en llamar *participación en la reelaboración del sistema*, la cual refiere al proceso a partir del cual una problemática social funciona como detonante de un proceso de organización. Esta organización a su vez podrá gestionar iniciativas de innovación y llevará a cabo propuestas en relación con instituciones políticas y organismos económicos que pueden entrar en conflicto –resistencia- o negociación –reproducción- con la tendencia hegemónica política y de producción y consumo.

En segundo lugar, la apropiación de los medios digitales ha de considerarse únicamente cuando estos son *medios para* la construcción de ciudadanía. Se trata de una consideración intrínsecamente vinculada con la propuesta teórica de García Canclini (1995) que subraya el papel de los medios de comunicación y el consumo cultural en la construcción y ejercicio de la ciudadanía. En este caso sobresalen las redes sociales por internet como una nueva y característica forma de dar cuerpo a una serie de demandas construidas colectivamente, así como de organización y movilización descentrada y multimodal.

### **Capítulo III: Marco Metodológico**

El diseño de investigación consta de tres fases en correspondencia directa con las tres preguntas específicas y los objetivos planteados. En primer lugar se identificarán los elementos *narrativos* que un grupo en particular utiliza para definirse a sí mismo en un ejercicio de autoreconocimiento y reconocimiento del otro. En segundo lugar, se identificarán cuáles de esos elementos se relacionan con prácticas o pronunciamientos explícitos de *resistencia* frente a la lógica y realidad del otro. En tercer lugar, se buscará identificar la relación entre los elementos *narrativos* que implican *resistencia* y el proceso de una *construcción de ciudadanía cultural* a través de la participación, organización y pronunciamientos frente a situaciones o problemáticas específicas.

A continuación presentaré el caso de la Organización Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos en la ZMG, seguido de los observables en relación a los conceptos y categorías. A continuación describiré los métodos, así como las técnicas de recolección de datos—la observación participante y la entrevista episódica— pertinentes para la investigación, así como la relación del material y los datos obtenidos para su análisis. Finalmente apuntaré una serie de consideraciones en cuanto a los insumos diferenciados, la triangulación entre datos y el análisis del material tanto discursivo como visual.

#### **Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos en la ZMG**

Como ya hemos mencionado, siguiendo la tendencia global de concentración de la población en grandes núcleos urbanos, según el Consejo Nacional de Población (CONAPO) y el Consejo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), en la actualidad el 36% de los indígenas del país reside en las grandes ciudades: México DF, Guadalajara y Monterrey. En el estado de Jalisco, son tres municipios de la ZMG; Guadalajara, Tlaquepaque y Zapopan, donde residen las terceras partes de los hablantes de alguna lengua indígena del estado. Según el último censo de población (INEGI, 2010) en estos tres municipios hay en la actualidad un total de 21,323 hablantes de lengua indígena. También en Jalisco parece significativo que la ZMG aparece como el tercer lugar en cantidad de pobladores wixaritari

mayores de tres años. En números absolutos, esta zona es únicamente sobrepasada por los municipios de Huejuquilla el Alto y de Mezquitic, donde se encuentra el mayor número de comunidades de este grupo cultural.

La organización Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos (WAAU) está conformada por habitantes permanentes de la ZMG, así como por *migrantes temporales*, como han sido nombrados en la bibliografía. Se trata de una agrupación de familias provenientes de las comunidades o localidades de Tateikié o San Andrés Cohamiata, Tuapurie o Santa Catarina Cuexcomatlán, Waut+a o San Sebastián Teponahuatlán y Tutsipa o Tuxpan de Bolaños.

La organización se consolidó a partir de asambleas periódicas en el año 2008, cuando sus integrantes pretendían responder a las necesidades inmediatas de las familias wixaritari. No obstante, es sólo a partir de los inicios del año 2010 que existe un registro de estas asambleas. Las relatorías, llevadas a cabo por estudiantes wixaritari, fueron sistemáticamente proporcionando el material para elaborar un proyecto colectivo que ha sido presentado a varias instancias gubernamentales, académicas y de la sociedad civil.

La Organización WAAU se eligió como caso de estudio para este proyecto a porque sus integrantes presentan su identidad cultural como el eje de su participación social y el ejercicio de su ciudadanía cultural. Además de esto, por otras tres razones: la predominancia de wixaritari urbanos que se dedican a la venta de artesanía, la autogestión de la organización, y su propuesta de reflexividad y diálogo intercultural entendido como una forma de reconocimiento a su cultura que posibilita las condiciones necesarias para una inclusión menos desigual en las dinámicas económicas urbanas. A continuación esbozaré estos tres aspectos.

Guadalajara, junto con Tepic, son las ciudades que concentran la mayor población de migrantes wixaritari (Weigand, 1992), teniendo el primer lugar Guadalajara. En esta ciudad es precisamente la venta de artesanías la actividad que predomina entre los wixaritari. La venta de arte y artesanía, además de ser una fuente de ingresos para ellos, representa un intercambio de material simbólico, en el cual se ponen de manifiesto las

particularidades culturales de este grupo indígena. Weigand (1992) sostiene que “la creciente popularidad de las artesanías hechas por los huicholes -no sólo para el mercado turístico (...) sino también para las colecciones de museos y para exhibiciones, es la variable que permite y que requiere que los huicholes sigan siendo ‘indios’ en las ciudades”. En este contexto, afirma el autor, “está surgiendo así un *nuevo* huichol, un ‘indio profesional’” (Weigand, 1992). Es quizá este nuevo sujeto –en este caso colectivo y organizado- **el** que asume la responsabilidad de, no sólo ser reflexivo en cuanto a su propia identidad cultural como wixárika, sino de -en el caso de la WAUU- buscar un encuentro y un diálogo intercultural más allá de la dinámica del mercado.

En segundo lugar, la WAAU es explícitamente una organización de y para wixaritari. Aunque en ocasiones sus integrantes cuentan con apoyos externos, personales e institucionales, las decisiones de la organización son tomadas por sus miembros y la mesa directiva, sin hacer consultas externas. Además, se trata de una iniciativa que surge de las problemáticas a las que se enfrentan los wixaritari y que han sido expresadas y consensadas por ellos mismos. En este sentido no es lo que agentes externos creen que es necesario para su situación, sino que son ellos mismos quienes determinan los puntos sobre los cuales actuar y son quienes proponen las mejores maneras de solucionarlas.

En tercer lugar, la WAAU propone explícitamente reflexionar sobre la propia identidad y establecer un diálogo con aquellos no-wixaritari también dispuestos a la reflexión y al encuentro. La organización busca “asegurar la economía y la identidad de los wixaritari migrantes y habitantes temporales en la ZMG”, así como “un encuentro y un diálogo entre wixaritari y mestizos con criterio sobre su identidad, por el ejercicio del conocimiento de sus culturas y/o sus formas de vida” (Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos, 2010). En este último punto, parece pertinente señalar que también por parte de los *mestizos o teiwarixi*, el encuentro con el *otro* indígena, permite reflexionar sobre el rumbo que está tomando el desarrollo occidental en aspectos como el cuidado del medio ambiente y los patrones de producción y consumo en relación con las sociedades tradicionales.

En el caso la Organización auto-gestionada llamada Wixaritari, Artistas y Artesanos Unidos en la ZMG (WAAU) podemos distinguir tres elementos que estructurarán el análisis. Para comenzar a vincular algunos elementos con las categorías analíticas y los conceptos planteados en el marco teórico, éstos se señalarán en cursivas.

- i. Los actores miembros de la organización y su contexto a través de sus *narrativas identitarias*.
- ii. Los mecanismos de *organización interna* y constitución de una narrativa de identidad cultural común con fines de *representatividad* y de *participación* en torno a la *resistencia*.
- iii. Las principales interacciones de los wixaritari desde el ámbito laboral con las instituciones, como iniciativas que abonan a la construcción de *ciudadanía*, a través de la *participación* y el reclamo de los *derechos culturales* específicos como grupo indígena.

### Selección e identificación de los observables

A continuación se presenta la matriz ya desarrollada en cuanto a conceptos y categorías, esta vez con los observables correspondientes a cada una de las categorías.

Conceptos		Categoría	Observables
1. Narrativas de Identidad	1.1 Espacial	1.1.1 Espacio mítico	Sitios sagrados, centros ceremoniales.
		1.1.2 Espacio rural- Espacio urbano	Comunidades de origen: “allá”, en la sierra y Zona Metropolitana de Guadalajara: “aquí”.
	1.2 Temporal	1.2.1 Tiempo mítico o genealógico	Origen mítico común: Historia y relación con las divinidades. Relaciones con los antepasados, abuelos y padres, pero también la proyección en los hijos y nietos.
		1.2.2 Tiempo simultáneo	Relación con los contemporáneos y presente <i>narrado</i>

	1.3 Social o “categorías de identidad”	1.3.1 De Contraste	Denominación de los <i>otros</i> : teiwarixi, etc.
		1.3.2 De Cohesión	Auto denominación como wixaritari y relaciones de empatía y pertenencia con otros colectivos.
2. Resistencia	2.1 Conflicto	2.1.1 Divergencias culturales interiorizadas	Diferencia en la atribución de significados a palabras específicas.
		2.1.2 Conflicto de intereses materializados	Lucha por intereses económicos o por objetos o lugares específicos.
	2.2 Pronunciamento	2.2.1 Declaración de alteridad	Mención de prácticas que implican rechazar el modelo hegemónico producción y consumo y alusión explícita a la intención o búsqueda de independencia o alteridad.
3. Ciudadanía Cultural	3.1 Reconocimiento	3.1.1 Derechos culturales	Marcos legales de nacionales o internacionales como argumentación. Representantes: de enlace, tradicionales, federales.
		3.1.2 Apropiación del espacio público	Presencia en plazas para fines de venta o de manifestación.
	3.2 Prácticas emergentes	3.2.1 Participación en la reelaboración del sistema	Problemática social como detonante Organización interna. Canalización de las demandas político-económicas y relación con instituciones políticas y organismos económicos.
		3.2.2 Apropiación de los medios digitales.	Uso de los medios de comunicación para organización y participación.

Matriz 3: Conceptos, categorías y observables. Fuente: Elaboración propia.

## **La construcción de datos: etnografía y entrevista**

Ya establecida la relación entre el marco teórico de estudio, los conceptos, las categorías y los observables en función del caso a estudiar, se presentan a continuación los métodos y las técnicas pertinentes para la recopilación y construcción de información para la investigación. Se describirán las consideraciones metodológicas y la selección de las técnicas para la construcción de datos, así como su explicación a detalle.

### **Etnografía: dos escenarios de observación participante**

Una de las características más llamativas de los seres humanos es su diversidad. Spradley señala que esta diversidad proviene de la cultura que cada grupo ha creado y pasado de generación en generación. Si hemos de entender esta diversidad, hemos de comenzar por describirla cuidadosamente. A partir de un conocimiento cultural compartido, los sujetos generan un comportamiento cultural, artefactos culturales y mensajes discursivos. El etnógrafo observa estos fenómenos y a partir de ellos infiere el conocimiento cultural de los informantes realizando una descripción etnográfica. En este sentido, la etnografía, se concibe como una “descripción densa” (Geertz, 1973), en contraste con una descripción superficial.

El trabajo etnográfico parece una herramienta fundamental, ya que es en la “forma de intercambio donde se proyectan las diferencias de poder entre los dialogantes a través de la retórica, que encubre o aclara diversos intereses y de las distintas explicaciones académicas y no académicas que compiten por la verdad” (De Vries, 1992:78 citado por Torres, 1997:53). La observación del comportamiento, así como de artefactos culturales en juego en determinadas circunstancias, proporcionarán la evidencia para definir aquello que en abstracto llamamos las “diferencias culturales” entre, por ejemplo, indígenas y no indígenas.

El acercamiento etnográfico al objeto de estudio aportará directamente tanto la descripción como la explicación de regularidades y variaciones en el comportamiento social de los wixaritari miembros de la organización, así como los vínculos de este caso con el

funcionamiento más amplio de la sociedad. Este acercamiento etnográfico implica una observación participante en escenarios específicos.

Mediante una observación participante pretendo encontrar los referentes empíricos, o los observables, de lo que se considera la narrativa de identidad de los wixaritari. Observar las asambleas de la organización, así como los eventos en los cuales se tratan ‘asuntos indígenas’ en la ciudad de Guadalajara y negociaciones con instancias externas, puede aportar a la investigación datos concretos de manejo de identidad más allá del discurso oral o escrito. Elementos tales como la vestimenta, la música, los bailes o la artesanía, y su uso en ciertos contextos, pueden ser claves para entender su papel en la construcción de la identidad a través de formas de narrativa que implican tipos de lenguaje diferenciados. De la misma manera se observarán cambios concretos en la utilización de estos elementos según los diferentes contextos (tianguis cultural, manifestaciones, juntas informales, trabajo cotidiano), pero también según el momento determinado en el que se encuentre cada migrante (si son de primera o de segunda generación de migrantes, si acaban de llegar o están ya establecidos).

Los escenarios de la observación han sido seleccionados debido a la intensificación de la actividad de la organización WAAU en torno a momentos específicos, momentos que además han de coincidir necesariamente con el periodo temporal en que se desarrolla la presente investigación.

En primer lugar, se eligió observar las actividades de la organización en torno a la Procesión por Wirikuta<sup>11</sup>. Se trata de un evento político-religioso que consistió en una marcha “pacífica y educativa” hacia el centro de Guadalajara, para exigir que se retiraran las concesiones de una minera canadiense sobre el centro ceremonial Wirikuta. En torno a la procesión, se observaron tres etapas: la organización y planeación, la puesta en marcha y la

---

<sup>11</sup> Wirikuta es uno de los centros ceremoniales sagrados de los wixaritari, ubicado en el desierto de San Luis Potosí, del cual se hablará más adelante

valoración del evento. Se eligió esta manifestación porque se trata de un escenario privilegiado para observar la forma en que los wixaritari narran –mediante lenguajes diferenciados- la especificidad de su cultura en un contexto de resistencia a una imposición externa, al mismo tiempo que construyen ciudadanía en el sentido clásico de defensa de los propios intereses, reivindicación de derechos, apropiación del espacio público y exigencia a los poderes establecidos.

En segundo lugar se eligió la participación de los wixaritari en los Juegos Panamericanos que se llevaron a cabo durante el mes de Octubre del 2011 en Guadalajara, Jalisco. Se trata de un evento deportivo que implicó la puesta en marcha de políticas públicas que pretendían generar grandes cambios en el espacio urbano para proyectar la imagen de una ciudad limpia y moderna. Esto implicó un importante intento de ocultamiento de ciertos fenómenos sociales tales como la venta ambulante, la falta de servicios básicos en ciertas zonas de la ciudad, y la clausura de bares y antros para homosexuales. Se eligió observar las actividades de la organización WAAU en este contexto ya que se trataba de un escenario que concentraba diversas interacciones que tienen que ver con la narrativa de identidad como forma de negociación –comercial y simbólica- en torno a los propios intereses de artistas y artesanos. En la observación de los Juegos Panamericanos se alcanzó a distinguir una clara escisión entre el conflicto entre los diferentes sectores y la negociación entre ellos. Se trata de momentos diferenciados en los cuales podemos observar matices cualitativamente distintos entre la definición de participación y resistencia. A través del análisis se puede finalmente dar cuenta de que tanto la resistencia –en cuanto a conflicto y declaración de alteridad- implica un tipo diferenciado de participación, al tiempo que la negociación implica dinámicas de resistencia y reproducción de un orden social impuesto. Lo aquí se denominó como *conflicto*, como categoría intrínseca al concepto de *resistencia*, intentó abarcar aquellas posturas y actividades que los wixaritari expresaron y organizaron para manifestarse en contra de la figura de “Huichi”, una de las tres mascotas oficiales de los Juegos Panamericanos, que buscaba representar al pueblo “huichol” como uno de los emblemas característicos de Jalisco. “Huichi” era una venadita rosa –la caricaturización del venado sagrado wixárika- con un *tsikuri* u ojo de Dios en la frente, sin considerar que el “hermano

venado”, como el *tsikuri* representan elementos sagrados, de importancia central en la cosmovisión wixárika. Por el otro lado, por *participación* se entendió en el siguiente cuadro, a las actividades de negociación y la puesta en marcha de un corredor artesanal en la avenida Chapultepec en el centro de Guadalajara. Actividad en la que finalmente se vio involucrada la mayoría de los miembros activos de la organización, quienes durante el tiempo del evento vendieron en ese lugar su arte y artesanía.

A continuación presento una tabla del material registrado durante el trabajo de campo organizado por momentos.

<b>1. Procesión por Wirikuta; 20 de Mayo del 2011</b>			
Momento	Organización y Planeación	Procesión por Wirikuta	Valoración del evento
Corpus	Entradas de campo de asambleas y ruedas de prensa antes del 20 de Mayo.	Entrada de campo del 20 de Mayo dividida por momentos.  40 Fotografías tomadas por la investigadora.  Selección final de 4.	Entradas de campo de las asambleas y reuniones informales después del 20 de Mayo.
Subtotal	10 entradas de Mayo, 3 de Junio y 2 de Julio y 40 fotografías de las cuales se seleccionaron 4 =15 entradas y 4 fotografías.		
<b>2. Resistencia y participación en torno a los Juegos Panamericanos; Agosto- Noviembre 2011</b>			
	Conflicto/Resistencia	Negociación/Participación	
Momento	Declaración en contra de Huichi	Corredor Artesanal en Chapultepec o GUARÉ	Convocatoria de ‘Herradura’ y constitución como A.C.
Corpus	Entradas de campo	Entrada de campo	Entradas de campo y

	alrededor de la planeación, organización y puesta en marcha de la Campaña “Wirikuta Habla”.	alrededor de la negociación de los espacios, planeación, organización y puesta en marcha	fotografía de Secretaría de Cultura.
Subtotal	5 entradas de Agosto, 2 de Septiembre, 7 de Octubre =14 entradas.		
Total	29 entradas de campo y 4 fotografías.		

Tabla 1: Relación del material obtenido por observación participante. Fuente: Elaboración propia.

El instrumento general de observación se encuentra como Anexo 2 de esta tesis, así como el instrumento diseñado especialmente y utilizado para la construcción de datos en la Procesión por Wirikuta, Anexo 1.

Es necesario explicitar que la observación terminó, cuando se consideró que se había reunido el material necesario para un análisis substancial sin efecto de saturación. El trabajo de campo incluyó además la realización de entrevistas. Además, el análisis implicó un proceso de segmentación, codificación y categorización. El total de las entradas de campo - entendida por estas el registro en diario de eventos particulares fueron acompañadas de notas personales, interpretativas, teóricas y metodológicas escritas de forma sistemática del lado derecho de la descripción del evento.

### **Narraciones como datos: cuatro entrevistas episódicas**

El presente apartado se ocupa de la construcción de *datos verbales* a través de lo que Flick (2007) denomina entrevistas episódicas. Su propuesta es justificada al colocar las narraciones de los sujetos como datos que, al ser analizados e interpretados, sirven como base de la construcción de conocimiento. Además de desarrollar la entrevista narrativa y episódica, el autor argumenta que las narraciones pueden colocarse entre la biografía y el episodio (Flick, 2007, pág. 110). En el siguiente apartado justificaré la construcción de

narraciones como datos – a través de las Entrevistas Episódicas-. En un segundo momento presentaré un cuadro de posibles entrevistados, así como los criterios de su selección.

El autor parte de un escepticismo básico en cuanto a la posibilidad de profundizar en las experiencias subjetivas de los sujetos siguiendo un esquema de pregunta-respuesta. Las narraciones, afirma, se integran frecuentemente como un elemento de las entrevistas semiestructuradas. No obstante es pertinente reflexionar en torno a un tipo específico de entrevista que permita dar propiamente cuenta de la forma en la que los sujetos narran sus experiencias o se narran a sí mismos. Las narraciones “permiten al investigador acercarse al mundo experiencial del entrevistado de un modo más amplio, pues este mundo está estructurado en sí mismo” (Flick, 2007, pág. 110).

Hermanss (1995, citado en Flick, 2007, pág. 110) propone una forma de provocar, acompañar y dar las pautas para desarrollar los puntos de inflexión en la narración: “En primer lugar se resume la situación inicial (“como empezó todo”), luego se seleccionan los acontecimientos relevantes para la narración a partir de la multitud íntegra de experiencias y se presenta como una progresión coherente de acontecimientos (“cómo se desarrollaron las cosas”) y, por último, se presenta la situación al final del desarrollo (“en qué se convirtió”).”

Mientras la entrevista narrativa da poca cabida a la interlocución o al mecanismo lineal de pregunta y respuesta, la entrevista episódica permite concentrarse en aquellos episodios que son de especial interés para el investigador. Este segundo tipo de entrevistas supone que las experiencias de los sujetos de un cierto dominio se almacenan y recuerdan en las formas de conocimiento narrativo-episódico y semántico (Flick, 2000 citado en Flick, 2007, pág. 117).

Paralela o incluso complementariamente a la entrevista narrativa, esta técnica permite una asociación sistémica entre el conocimiento episódico y semántico de los sujetos. El primero, el conocimiento episódico está más cerca de experiencias, situaciones y circunstancias concretas. Se trata de comentar una situación en contexto. El segundo, el conocimiento semántico permite registrar los supuestos y relaciones que se abstraen a partir de las circunstancias concretas y se generalizan. Esto permite hacer una abstracción de conceptos,

así como su mutua relación. Una de las ventajas de esta técnica de investigación es que “facilita la presentación de las experiencias en una forma general, comparativa y al mismo tiempo asegura que esas situaciones y episodios se cuentan en su especificidad” (Flick, 2007, pág. 119).

Finalmente, ha de considerarse que en este tipo de entrevista, “los procedimientos que generan narraciones se basan también en las aportaciones y las maneras de estructurar la situación de recogida de datos de los entrevistadores” (Flick, 2007, pág. 124). Es en este sentido que pensar en la co-construcción de las narraciones como datos ha de tener un fuerte componente de reflexividad por parte del entrevistador.

Dentro del proyecto de investigación es necesario definir las experiencias significativas alrededor de las cuales se construye una generación de wixaritari migrantes que radican y participan políticamente en la ciudad de Guadalajara. Para esto es necesario distinguir diferentes episodios narrativos. Los episodios narrativos pueden definirse, según Velasco Ortiz (2005) como “momentos que condensan las relaciones sociales más significativas, funcionando como huellas de memoria colectiva” y de identidad. “La historia personal es escenificada en la intersección con otras historias individuales y cobra sentido social precisamente en ese encuentro espacio-temporal, que es relatado como un indicador de colectividad o comunidad” (Velasco Ortiz, 2005:248), aunque no necesariamente la comunidad tiene que estar arraigada en un referente espacial y temporal concreto. Velasco Ortiz distingue tres episodios narrativos: el pueblo de origen, la experiencia migratoria hacia la ciudad y finalmente la participación política en ella. El interés por registrar estos “episodios”, así como el marco conceptual sintetizado a continuación, es la base de elaboración del Instrumento. El instrumento de la entrevistas a realizar se encuentra como un anexo.

A continuación se presenta una tabla que concentra a los sujetos miembros de la organización que se han seleccionado para ser entrevistados. El criterio de selección responde a varios intereses. En primer lugar, interesa entrevistar a sujetos que respondan a *roles* diferenciados, por ejemplo, aquellos que se asumen explícitamente como artistas o

como artesanos, así como los estudiantes que juegan un rol específico. En segundo lugar, la selección pretende responder a un criterio *temporal*, en el cual se tomará en cuenta el tiempo que llevan asistiendo a las asambleas de la WAAU. En tercer lugar, el género ha sido un criterio, debido a un hallazgo de la observación: las mujeres suelen tener una alta asistencia a las asambleas dominicales y tuvieron un papel de gran importancia en los actos públicos del 20 de Mayo. Finalmente, interesa reflejar los diferentes grados de participación que puede tenerse dentro de la organización. Esto responde a una jerarquización por la cual pueden distinguirse aquellos con un papel activo de liderazgo, así como aquellos que se no asumen papel de liderazgo. Las variables que responden a cada uno de los criterios son:

Criterio	Variable 1	Variable 2
Roles	Artistas	Artesanos
Tiempo en la organización	Miembros fundadores	Miembros recientes
Género	Hombres	Mujeres
Formas o modalidades de participación	Activa	No activa

Tabla 2: Criterios y variables para determinar sujetos a entrevistar

A partir de los candidatos preseleccionados para la entrevista, los criterios planteados y la pertinencia de las combinaciones entre variables se consideró que los sujetos a entrevistar debían contar con las siguientes características. Así pues, se ha hecho un recorte para entrevistar a la mínima cantidad de sujetos que representen las dos opciones de cada criterio. A parte de esta lógica se buscó un sujeto que además cumpliera el rol de estudiante como forma de representatividad de esta minoría que -no obstante- juega un papel fundamental en el colectivo.

- i. Artesano, fundador, hombre, activo.
- ii. Artista, fundadora, mujer, activa.
- iii. Artista, reciente, hombre, no activo.
- iv. Artesana, reciente, mujer, no activa. Estudiante.

Nombre	Cargo	Criterios
K+kame	Presidente de la mesa directiva WAAU, comisario de enlace honorario.	Artesano, fundador, hombre, activo.
Tzukulima	Tesorerera de Arte Íyari, artista en Esencia Wixárika.	Artista, fundadora, mujer, activa.
Niukame	Fundador de UJEW, artista en Niukame.	Artista, reciente, hombre, no activo
Ha'Uimari	Estudiante, co-coordinadora de la Procesión por Wirikuta.	Artesana, reciente, mujer, no activa. Estudiante.

Tabla 3: Sujetos entrevistados

Los sujetos fueron entrevistados en los dos primeros meses del año 2012. Las entrevistas fueron transcritas por la investigadora para después ser codificadas en una segunda columna, que además incluían Notas metodológicas, teóricas, personales e interpretativas. Este material fue la base para detectar los principales hallazgos y formular los capítulos de análisis e interpretación.

### **El procesamiento y análisis de datos orales, textuales y visuales**

Para el análisis se trató con cuatro tipos de insumos diferenciados: las transcripciones de las entrevistas, el registro del diario de campo, los documentos clave de la organización y las fotografías resultantes de la observación. Estos insumos diferenciados fueron analizados mediante un proceso de triangulación (Flick, 2007); un proceso transversal en el que se tomó en cuenta las mismas categorías analíticas planteadas desde el marco teórico y desglosadas en observables. Así, cada uno de los insumos no proveía de información aislada, sino que los datos relevantes del análisis de cada uno de ellos fueron triangulados para contrastar y enriquecer la interpretación en su conjunto dotando de mayor densidad a los hallazgos. No obstante, los diferentes tipos de datos requirieron un tratamiento y un análisis diferenciado y en congruencia con sus correspondientes técnicas de recolección/construcción de datos. A partir de este trabajo se generaron también nuevas

categorías analíticas, al tiempo que se reconfiguraron las preexistentes, obteniendo un marco de análisis que ha de considerarse como una de las aportación de la presente investigación.

A continuación presentaré un breve desarrollo sobre el análisis de material discursivo y de datos visuales, haciendo énfasis en su pertinencia para la presente investigación.

### **Análisis de material discursivo**

Tomando en cuenta que el discurso es fruto y reflejo de un contexto social determinado, analicé el discurso producido por los miembros de la WAAU que a su vez configuran el discurso colectivo de la WAAU como organización. El principal interés era saber cómo y mediante qué elementos narrativos se presentaban ellos como wixaritari, y/o como indígenas en relación con procesos de resistencia y de construcción de ciudadanía cultural. Asimismo se buscaba analizar cómo se presentaban a los *otros* y la relación que se establecía entre ambos grupos. El análisis pretende mostrar cómo estas organizaciones, responsables de la enunciación, se manifiestan en el discurso “y cómo de esta manifestación se deriva una visión y una actitud particular hacia los acontecimientos, hacia los protagonistas y hacia las actitudes” (Cham, 2004).

Distinguí dos tipos de análisis de material discursivo, que a su vez correspondían a los diferentes tipos de insumo que se obtuvieron en la presente investigación. En primer lugar, se exponen (siguiendo una correspondencia teórico-metodológica) las características centrales del análisis de datos obtenidos de las narraciones de los sujetos. En segundo lugar, se apuntan algunos rasgos del análisis de documentos que responden a la necesidad de analizar documentos claves de la organización WAAU.

En primer lugar, Flick(2010) distingue el análisis de narraciones de otros tipos de análisis discursivos. Este tipo de análisis parte de una forma específica de secuencialidad. Este análisis permite reconstruir los procesos biográficos. “La vida se considera como narración para analizar la construcción narrativa de la realidad (Bruner, 1991) sin utilizar un

procedimiento de recogida de datos que pretenda explícitamente obtener narraciones” (Flick, 2007, p. 216).

Para el análisis propiamente dicho, Schütz (1983:286 citado en Flick, 2007) propone como primer paso analítico eliminar los pasajes no narrativos y segmentar el texto narrativo en sus secciones formales. Esta segmentación a su vez, puede corresponder a lo que en la propuesta metodológica se ha llamado “episodios narrativos”. A continuación el autor propone una ‘descripción estructural de los contenidos’ que ha de especificar las diferentes partes de las narraciones. Como tercer paso, la abstracción analítica trasciende los detalles específicos de los segmentos vitales (episodios) para elaborar el proceso biográfico en su conjunto. Sólo después de estos pasos, se recuperan las partes no narrativas de la entrevista.

Las historias de la vida han sido entendidas como construcciones sociales que se inspiran en las narraciones culturales. Por lo tanto, “la meta del análisis de los datos narrativos es más descubrir esos procesos constructivos y menos reconstruir procesos objetivos” (Flick, 2007, p. 220).

En segundo lugar, para analizar específicamente los documentos claves de la organización, se consideraron algunas cuestiones. En primer lugar, no se llevó a cabo un “análisis documental”. Al contrario, en el caso de la presente investigación el análisis de documentos se acotó a analizar un corpus de uno documento central dentro de un abordaje de insumos diferenciados. No obstante, en este sentido, vale la pena distinguir que analizaron discursos fijados en papel, en documentos. Sobre este tipo de análisis, Rossana Reguillo (2000) señala que los actores registran en soportes materiales sus discursos, que a su vez representan a las estructuras sociales que están detrás de ellos. El análisis de documentos permite dar cuenta de los discursos que emiten los sujetos sin que estos estén necesariamente presentes. Los “soportes materiales” son la fuente primaria de información, no obstante, el análisis y la interpretación no se limita al contenido del documento, sino lo que éste documento dice de la realidad empírica de donde ha sido producido y, probablemente de donde ha de ser recibido.

### *Análisis del Proyecto Colectivo de la Organización WAAU*

Se realizó el análisis y la interpretación del documento base del Proyecto Colectivo de la Organización Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos en la Zona Metropolitana de Guadalajara. En cuanto al análisis del discurso como fruto y reflejo de un contexto social determinado, el interés fue analizar el discurso producido en colectivo por los miembros de la WAAU que a su vez configuran el discurso de la WAAU como organización. Los principales ejes de análisis fueron saber cómo y mediante qué elementos narrativos se presentan ellos como wixaritari, y/o como indígenas en relación con procesos de resistencia y de construcción de ciudadanía cultural. El análisis del documento se centró en tres principales interrogantes:

- ¿Qué elementos narrativos -espaciales y temporales- se ponen en juego para definirse como colectivo/organización?, ¿cómo se nombran a ellos mismos y a los otros?
- ¿Cuáles de esos elementos son asociados con pronunciamientos y prácticas de resistencia?
- ¿Cuáles de esos pronunciamientos o prácticas de resistencia se vinculan directa o indirectamente con su propuesta de trabajo y, por lo tanto, a su propuesta de construcción de ciudadanía?

Como uno de los primeros ejercicios analíticos, el análisis del documento constitutivo de la organización permitió probar las categorías planteadas desde el marco teórico, o bien, la generación de nuevas categorías analíticas a través de un ejercicio de categorización abierta.

### **Análisis de datos visuales: Fotografías**

La selección dependió de su capacidad de responder a categorías de análisis preestablecidas. La cámara, tanto fotográfica, como de video, es considerada en la bibliografía de investigación cualitativa (Banks, 2010; Flick, 2007) como un instrumento de gran utilidad

para la recolección de datos. Recientemente se ha debatido sobre una sociología visual centrada en la fotografía y el cine. El uso de la cámara permite registros detallados de los hechos, así como una presentación amplia e integral de las condiciones y formas de vida. Asimismo, el uso de las cámaras permite el registro y/o el “transporte” de artefactos significativos encontrados en campo mediante la captura de su imagen, en una transgresión espacio-temporal. Finalmente, otra de las posibilidades y ventajas es que “las fotografías están disponibles para que otros las analicen de nuevo” (Flick, 2007, p. 165). En el marco de la presente investigación, durante la observación participante de la Procesión por Wirikuta del 20 de Mayo del 2011 se produjo un corpus de 40 fotos, de las cuales se seleccionaron cuatro.

El corpus de cuatro fotografías fue seleccionado a través de los siguientes criterios de inclusión. En primer lugar, se seleccionaron las fotografías que contuvieran elementos que respondieran a las categorías previstas para el análisis. Esto quiere decir que responda a los observables establecidos en la matriz de conceptos, categorías y observables. En segundo lugar se consideró necesario seleccionar fotografías en las que aparezcan tanto teiwarixi como wixaritari, así como que aparecieran personas que dieran cuenta de los diferentes grupos involucrados en la organización de la Procesión. Esto, con la voluntad de poder dar cuenta de las diferentes dinámicas de participación que concentró esta movilización ciudadana. En tercer lugar, se buscó que las fotografías seleccionadas dieran cuenta de los diversos momentos de la procesión. Finalmente, se priorizaron aquellas fotografías con presencia de simbología y mensajes explícitos.

Para entender el valor y el uso de las imágenes visuales en la producción de conocimiento, parece necesario considerar a los “datos” desde el enfoque de análisis interpretativo que “ve las cosas que se estudian como constituidos ontológicamente mediante el acto de estudio” (Banks, 2010, págs. 58-59). Así, cualquier imagen puede contener datos significativos dependiendo del enfoque general de nuestro estudio, así como los intereses específicos. En este sentido, pueden distinguirse entre análisis visual de imágenes preexistentes y análisis visual de imágenes que se crean para su estudio, como es el caso del presente análisis. El

primer modo lo han abordado por lo general especialistas de comunicación, estudios culturales, medios, aunque también sociólogos, antropólogos, entre otros. No obstante, para el presente caso es pertinente el análisis de las imágenes que ya han sido *creadas*. Este tipo de análisis es común con las prácticas empíricas o el trabajo de campo de la investigación social la antropología, pero también algunas tradiciones dentro de la sociología, la psicología y la educación (Banks, 2010).

Marcus Banks sugiere hacer un “análisis de las imágenes en su contexto social, un contexto que incluye su producción así como su consumo (la narrativa externa completa)” (2010, p. 59). En este sentido, el contexto en el que una imagen se encuentra, lo que Banks llamaría “parte de su narrativa externa” no es solamente algo que se tenga que tomar consideración al inicio del análisis o posteriormente, sino que ha de considerarse transversalmente durante el análisis. El significado de la imagen y el significado del contexto son mutuamente constitutivos: el contexto influye y cambia sustancialmente a la imagen, así como la imagen influye y cambia sustancialmente al contexto.

En publicaciones de estudios culturales, los modos de análisis de las formas y prácticas visuales tienen un enfoque basado en el lenguaje y en la semiótica. En consecuencia se enfocan los artefactos visuales como cualquier otro texto cultural, con respecto a su significado y a los contextos de su uso, producción y consumo. Así, las imágenes, se pueden ver simplemente como otro aspecto de las prácticas culturales de la sociedad (Evans y Hall 1999:2 citados en Banks, 2010, pág. 62). Vale la pena resaltar que el estudio de la cultura visual no es meramente una subdivisión de los estudios culturales. Se trata de una respuesta a la saturación de imágenes en el mundo contemporáneo. En un momento en la que las imágenes son producidas, reproducidas y consumidas en infinitésimas cantidades y con relativa facilidad se requiere una disciplina que las considere y desarrolle las capacidades analíticamente para un acercamiento riguroso.

En la presente investigación, no puede ignorarse el profundo y complejo vínculo entre el poder y la imagen, el cual se convirtió en un eje central del análisis. Aparece de gran relevancia para la investigación una reflexión en este sentido. La imagen de los wixaritari

aparece entonces como un elemento que no puede ser ignorado, considerando que ellos mismos utilizan elementos iconográficos de gran trascendencia cultural para ponerlos en juego en un proceso de reivindicación y resistencia, así como de construcción de una ciudadanía cultural. Parece pertinente entonces observar quién mira, “a quién otorga la sociedad el poder de mirar y de ser mirado, y cómo el acto de mirar produce reconocimiento que, a su vez, constituye la sociedad (...) Para los estudios culturales, no es posible separar el análisis de la imagen y una preocupación por el poder/conocimiento” (Banks, 2010).

### **Consideraciones para lectura de la tesis**

En el presente apartado retomo los ajustes metodológicos realizados después del análisis de los datos construidos desde el trabajo de campo. Se desechó una categoría planteada en el proyecto de investigación; aquella que, siguiendo a García Canclini buscaba dar cuenta del consumo como una de las formas que cada vez más adopta el ejercicio de ciudadanía. Aunque muchos de los datos podrían haber sido desarrollados sobre este eje, fue prioridad concentrar el trabajo en las relaciones que se establecen entre las narrativas de identidad y la manera en la que estas se articulan y se negocian en un proceso de construcción de ciudadanía concentrado en la búsqueda del *reconocimiento*.

Posteriormente a este ajuste, se ha analizado, para la elaboración del presente documento la totalidad del material obtenido considerando todas las categorías. Así pues, tanto el documento escrito, las narrativas provenientes de las entrevistas y los registros –escritos y fotográficos- de observación han sido revisados y codificados. No obstante –debido a la información arrojada por ellas mismas y en su cruce- de las siete categorías que componen los tres conceptos, en esta tesis han resultado centrales cuatro. Del concepto de Narrativa de identidad, las *narrativas espaciales* y *temporales*. Del concepto de Resistencia, el *conflicto*. Del concepto de ciudadanía, el *reconocimiento*. Los principales hallazgos, así como su análisis se presentan en los siguientes capítulos.

## **Capítulo IV: Narrativas espacio-temporales en resistencia**

En este primer capítulo de análisis daré cuenta de las narrativas de identidad como narrativas espaciales, temporales y sociales, así como de la forma que éstas adquieren en contextos de conflicto y pronunciamientos de resistencia. En primer lugar desarrollaré los hallazgos en torno a los espacios más caracterizados por los sujetos: la sierra y la ciudad, ambos espacios vividos, percibidos y recreados en el imaginario individual y colectivo. En segundo lugar, ahondaré en el conflicto latente que implica el no-espacio o no-lugar que define por sí mismo a la figura del migrante y que se extiende también a quienes ya se consideran residentes permanentes de la Zona Metropolitana de Guadalajara. En este apartado haré también un cruce con las categorías de espacio rural- espacio urbano y las de tiempo mítico-genealógico y tiempo simultáneo para observar cómo los sujetos en particular y el colectivo proyectan los espacios y tiempos ancestrales en un presente simultáneo a la vez que en un futuro cercano. En tercer lugar ahondaré en la caracterización de Wirikuta como un espacio mítico, ancestral, espiritual, pero también como un lugar concreto registrado en el marco legal mexicano, que ha sido violado y preparado para su explotación. Finalmente, enfocaré el tiempo simultáneo como un tiempo vulnerable a ser *truncado* en un sistema de vida amenazado tanto por los enfrentamientos cotidianos, como por las divergencias culturales y los conflictos por intereses materiales que existen entre un pueblo tradicionalmente regido por los ciclos naturales y un sistema político y económico regido por una concentración de poder y una mayor aceleración en los ciclos de producción y consumo masivo.

### **Narrativa de circularidad: De la sierra a la ciudad, de la ciudad a la sierra**

Como he propuesto en el capítulo teórico, la narrativa aparece como uno de los sistemas de comprensión más utilizados por los sujetos para darle sentido a la realidad, a *su* realidad: los espacios en los que se desenvuelve el sujeto durante el paso del tiempo biográfico (inmerso en un tiempo más amplio). Asimismo, la narrativa de un sujeto “expresa la conciencia del mundo, en la cual las acciones humanas son viculadas de acuerdo a sus efectos en la realización de deseos y objetivos humanos. Al narrar, el individuo utiliza como fondo el

horizonte ético-moral de la comunidad o las comunidades a las que se adscribe, por lo que el relato puede recuperarse como una narrativa de identidad colectiva” (Velasco Ortiz, 2005, p. 260). En el presente apartado enfoco las narrativas de los sujetos en torno a los espacios habitados y recordados, tanto en su actual lugar en la ciudad, como en sus comunidades de origen en la sierra. Son en estos espacios donde los sujetos proyectan sus valores y significan sus vivencias. Es en este apartado, donde emergen las narrativas que recrean espacios en un tiempo simultáneo y en el tiempo pasado.

En primer lugar, vale la pena resaltar que en el inicio del documento del Proyecto Colectivo de la WAAU (2010) se plantea la noción de la diversidad cultural en México intrínsecamente ligado a la noción de espacio. Se mencionan como “otras culturas” o culturas *diversas* aquellas que se ubican en espacios *diversos*; zonas conurbadas, periferias de las grandes ciudades, el campo y la costa. Podemos observar que la cultura es inmediatamente relacionada con la noción de ubicación y espacio. Asimismo, siguiendo esta misma lógica, podemos observar que la unidad referencial en este caso es el país. En el cual el planteamiento distingue, además de la historia y la economía, la geografía como un rasgo central y distintivo de la cultura.

### **Sierra: espacio de ancestros, espacio de historia**

Uno de los primeros espacios que aparece apropiado simbólicamente, es la comunidad imaginada (de la Peña, 1998) de México. Este país se presenta compuesto por una gran diversidad cultural que enmarca el contexto al cual los wixaritari se adscriben como colectivo. Es en espacio mexicano donde se proyecta el espacio mítico e histórico de los wixaritari. En la actualidad el territorio del pueblo wixárika o huichol tiene una extensión compacta de unos 4,500 km<sup>2</sup> (450 mil hectáreas), distribuido entre Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas (Godoy & Robles, 2008). Es en municipios de estos estados que se encuentran las comunidades habitadas por ellos y sus sitios sagrados.

La importancia de la espacialidad se percibe sobre todo al hacer explícito un vivir “paralelo” en la *sierra* durante las décadas posteriores a la conquista y hasta las épocas

revolucionarias(WAAU, 2010). Así, la historia oficial de México aparece como una cuestión *lejana* tanto en sentido espacial como de forma significativa. En el caso de los movimientos armados tales como la Revolución se plantea que los grupos indígenas participaban para “proteger los territorios propios” (WAAU, 2010, pág. 6).

El espacio se encuentra intrínsecamente ligado con una noción propia de territorio. En este sentido, se describe el hecho de que algunas localidades pertenecieron antiguamente a los wixaritari, pero que en la actualidad están también ocupadas por no wixaritari. Esto parece de gran importancia; el espacio, la tierra o el territorio son centrales para la vida de los pueblos ya que es el medio para la autosuficiencia. Se puede vivir porque la naturaleza *da*. Son factores externos y la creación de nuevas necesidades lo que ha llevado a una migración temporal a la costa para la cosecha de tabaco, jitomate y caña. La migración de un espacio rural a otro ha significado un espacio de vulnerabilidad: explotación, intoxicaciones y muertes no denunciadas.

Un elemento de gran relevancia para contextualizar espacialmente los cambios de la cultura wixaritari es la carretera que llegó a instalarse en las comunidades a principios de siglo XX. Esto, afirman, provocó un aumento en la interacción con la “cultura occidental”, un contacto con el “exterior”(WAAU, 2010). Podemos observar que la carretera es una forma -a la vez materializada y simbólica- de relación de las comunidades wixaritari con otras formas de vida. En este sentido, Tateikié (“la casa de nuestra madre tierra”) fue la primera comunidad “conectada”. Entonces se trataba de un “centro ceremonial de mucha importancia”, pero con el tiempo ésta ha pasado a ser más un centro poblacional. La irrupción de la carretera y la dinámica que ésta conlleva en las comunidades, cambió radicalmente el sentido del espacio. Tateikié pasó de ser un centro ceremonial y sagrado a un centro poblacional.

Por su parte, en la siguiente cita textual del documento que aquí se está analizando, podemos observar cómo el lugar habitado es resignificado para conformar la base de la vida espiritual de este pueblo. Esta vinculación natural representa un rasgo característico de la forma de vida de los pueblos.

Los wixaritari han hecho una manera propia al vivir en medio de las montañas de la Sierra Madre Occidental, encontrando la relación en los elementos que le rodean. La forma de vivir del wixárika se ha caracterizado por mantener la vinculación espiritual del ser humano con la naturaleza, la tierra y el universo (WAAU, 2010, pág. 7).

En general en la sierra la educación formal era más escasa antes (Niukame, 2012). No obstante, por otro lado, la sierra aparece como el lugar de aprendizaje de elaboración de arte y artesanía. Es ahí donde comienzan a elaborarse figuras en el vestir “representaciones de lo que le gusta de su alrededor, o de lo que le parece importante” (WAAU, 2010, pág. 12): elementos naturales reencontrados en su entorno.

### **Sierra: comunidades de origen como presentación en la ciudad**

“Antes nuestros ancestros no sabían que se iba a dividir en tantos estados. Nos ubicamos en Jalisco, aunque la mayor parte no saben. Los extranjeros nos ubican mejor, que la misma gente de aquí. (...) Somos de la región norte, donde hay tres comunidades en sí y un anexo. Cada comunidad tiene su asamblea, su consejo de ancianos. Para los jóvenes es un reto de mantener el legado de nuestros ancestros. Su conocimiento es un legado” (Atilano, 2011).

Las comunidades de origen nunca dejan de ser un espacio de referencia tanto de los mismos wixaritari de la ciudad como de aquellos a quienes ellos buscan que les (re)conozcan. El hallazgo más importante en este sentido es que los wixaritari residentes en la ciudad siempre se (re)presentan frente a cualquier público y en los más diversos escenarios como “un grupo que se encuentra [o que proviene] de la Sierra Madre Occidental”. Así observamos que en la totalidad de las presentaciones observadas de la WAAU ya sea ante una instancia de gobierno, en entrevistas en medios, o en presentaciones en foros educativos o culturales, los wixaritai comienzan explicando quiénes son y dónde viven. Los portavoces suelen repetir un tipo de introducción en los que se intenta definir en pocas palabras lo que *son* los wixaritari. Se suele decir dónde viven, cuántos son, qué hacen... datos que son relevantes para un público teiwarixi que no está familiarizado con la realidad de este grupo cultural. Considerando además otros casos, parece ser que este tipo de presentación responde a la demanda de información que hay por parte de los teiwarixi ya que se trata por lo general de

datos geográficos, estadísticos, sociológicos y lingüísticos, que han surgido de una lógica que pretende ordenar el mundo a través de delimitaciones territoriales concretas, números de personas y actividades productivas.

La explicación o narrativa de sí mismos pone en primer plano el lugar de proveniencia. Ésta se ha observado en tres registros. En primer lugar, escrito en el Proyecto Colectivo (WAAU, 2010); en segundo lugar, expresado oralmente en los más diversos foros, y finalmente en forma visual durante reuniones para la negociación de espacios.

Así observamos que en el Proyecto Colectivo (WAAU, 2010), en el apartado de contextualización, la cuestión de *ubicación* aparece como central, descrita enseguida del marco histórico y el contexto común. Hacer alusión a dónde se ubican las comunidades wixaritari aparece como una referencia principal e indispensable. En este sentido, es importante resaltar que lo primero que es mencionado es que los wixaritari viven “enmarcados en la Sierra Madre Occidental, en rancherías y comunidades” (WAAU, 2010, pág. 7). No es hasta un segundo momento que se distingue que las poblaciones se distribuyen por estados delimitados como entidades federativas. La forma de nombrar el espacio es también de gran relevancia. Luego de una descripción general, en el documento se enlistan las cuatro principales comunidades que a la vez, los wixaritari distinguen, como “cabeceras tradicionales”. Los lugares aparecen, en primer lugar, con su nombre en wixárika, seguidos del nombre castellano, que además son, en tres de los cuatro casos, nombres provenientes del cristianismo. Estos últimos, los nombres en *español*, parecen además como nombres compuestos. Así, por ejemplo a San Sebastián se agrega un último nombre: Teponahuaxtlán.

La alusión a las comunidades de origen es inaugural no sólo en el documento, sino en las presentaciones públicas que se han observado, tales como pláticas informativas antes de la Procesión por Wirikuta del 20 de Mayo, después en la Campaña de defensa de los sitios sagrados “Wirikuta Habla” llevada a cabo en centros de educación superior (UVM, ITESO), así como en mesas de negociación con las diversas instancias de gobierno en torno a espacios de venta.

Finalmente, incluso cuando las presentaciones comenzaron a formalizarse con la creación de la cooperativa Arte Íyari<sup>12</sup>, se vio la misma estructura de presentación aludiendo primero a las comunidades de origen en la sierra, a veces acompañando -o a veces sustituyendo- las narrativas orales con narrativas visuales a través de fotografías. Esto observé en la mesa de negociación en la Secretaría de Desarrollo el 18 y el 25 de Agosto del 2011 en la Junta para la conformación de un corredor artesanal panamericano, después denominado Guaré. En la presentación de Power Point utilizada en ambas reuniones, los representantes wixaritari proyectaron una foto de San Sebastián Mezquitic, de una ceremonia en la que aparece un grupo de mujeres, hombres y niños con velas, flores, fuego y más objetos ceremoniales. Explicó el expositor que esta fiesta era parte de “sus usos y costumbres” que era una Presentación de Bebés. Así, observamos que la referencia obligada al original en cuanto a comunidades –intrínsecamente vinculados a una forma específica de ver el mundo-conforma una narrativa espacial puesta en primer plano, en la portada del proyecto que presentan, y que a partir de éste buscan su representación.

Por otro lado, el espacio también es de gran relevancia al contextualizar, las diferencias entre comunidades. Aunque agrupadas en una misma “región” el documento diferencia las características particulares de cada una de las comunidades. Estas divergencias, aunque latentes en todo el documento, son omitidas intencionalmente en el Proyecto Colectivo. Se hace alusión a las particularidades de los movimientos históricos y sociales, sin entrar en detalle para “evitar generar concepciones erróneas sobre nuestro pueblo y cultura” (WAAU, 2010, pág. 7). No obstante, aunque la narrativa colectiva escrita busca no dar cuenta de estas diferencias, éstas fueron ampliamente desarrolladas en las entrevistas personales y cobraron una especial importancia durante la observación.

---

<sup>12</sup> Se trata de la cooperativa-basada en el comercio justo- que representa la parte comercial de la Asociación Civil WAAU, nacida en el contexto de los Juegos Panamericanos y sobre la que se ahondará en el debido apartado.

Por otro lado, el lugar de origen como espacio rural demarca mucho la relación entre wixaritari, tanto entre las comunidades de la sierra como en la ciudad según la proveniencia de cada wixaritari. Además de las características propias atribuidas a cada uno de los lugares (Santa Catarina más conservador, San Andrés más abierto) los (des)acuerdos en torno al reparto de las tierras hecho por el gobierno federal luego de la revolución mexicana ha logrado diferenciar muy claramente unas comunidades de otras. En la mayoría de los casos, a pesar de pasar largas temporadas en la ciudad, o incluso en los casos en que los sujetos nacen en la ciudad, las visitas a las comunidades de la sierra son constantes en el tiempo. En el caso de la entrevista con Tzukulima, pudo observarse el compromiso que el padre tiene con su costumbre. Esta es la motivación principal que ha hecho que ella, aunque nacida en la ciudad, haya tenido una relación con las comunidades de la sierra.

Tzukulima percibe y caracteriza a San Andrés Cohamiata como una comunidad más abierta a los cambios que implica la relación cada vez más cercana con los teiwarixi. Los *turistas*, aparecen como una categoría de contraste que genera nuevas dinámicas en la comunidad, en su autoconcepto y en percepción de los wixaritari de San Andrés por las otras comunidades. Esta nueva apertura es atribuida en gran parte a la carretera construida. La carretera, desde una lectura espacial, supone la posibilidad constante de un flujo acelerado de bienes y personas. Algunos de los habitantes de la comunidad han comenzado a repensar sus actividades considerando las demandas del turismo puntual (en semana santa u otras festividades), convirtiéndose así el turismo en nueva institución permanente generadora de sentidos y de prácticas.

Por su parte, Santa Catarina es caracterizada como una comunidad con cierto grado de conservadurismo y lejanía del resto de comunidades y de la propia influencia externa. A Esta lejanía y ‘falta de acceso’, se le atribuye el hecho de que se trate de gente ‘más humilde’. “Es un área, es muy árido, siembran nada más lo que se puede, el maíz, el frijol, el chile, calabaza, que es lo natural que hay digamos allá ¿no? Muy poco acceso hay que a tomar refrescos, a las papas y todo eso” (Tzukulima, 2012). La topografía como espacio geográfico determina la producción local, y son sus limitantes y beneficios “naturales” los

que se oponen a una influencia externa, teiwarixi, que lleva a las comunidades otros productos de consumo ‘no naturales’ de la propia región.

Finalmente, estas diferencias entre comunidades son asociadas al concepto de resistencia. La narrativa espacial en torno a la ‘defensa de la cultura’ –o resistencia- implica no aceptar “cosas de allá” ajenas, en las cuales se incluyen cuestiones desde el vestido y la lengua, hasta la luz eléctrica, alimentos no regionales, y el paso de la carretera por la comunidad (Tzukulima, 2012). Considerando la historia de la carretera, podemos observar la narrativa de Hayuaneme, que la considera como una imposición:

“La comunidad que sufrió esta imposición se opuso, porque no se les consultó a ellos mismos. Vi en un video a Emilio González como diciendo: “abran los ojos, es para su propio bien”. Ahí no sé bien quién ni cómo pero falsificaron un documento, de que la asamblea había votado unánimemente a favor de la carretera (...) hasta tenía el sello de la comunidad. Con estos elementos fue que se aprobó la construcción” (Hayuaneme, 2011).

El hecho de haber rechazado la construcción de una carretera impuesta debido a los cambios que ésta implicaría en las dinámicas y flujos de personas, bienes y, por lo tanto, mensajes e ideas *externas*, ha sido explicitado en las narrativas como un acto de resistencia. Frente al conflicto que suponen las formas diferenciadas de hacer política, comercio, relacionarse con el espacio y sociabilizar, la oposición explícita a la carretera supuso un pronunciamiento público de alteridad y de rechazo a un orden social impuesto, registrado y analizado por organizaciones de la sociedad civil y por medios de comunicación. Los conflictos que implican estos enfrentamientos –junto con las graves consecuencias de la desigualdad estructural- se traduce en falta de oportunidad de empleo, falta de alternativas para los jóvenes y –como expresó Tzukulima (2012)- más específicamente una falta de alternativas para las mujeres que sufren de violencia de género a través del maltrato doméstico.

### **Sierra: espacio ceremonial**

En las narrativas es una constante el “compromiso de estar allá”. Éste tiene que ver tanto con el ciclo ceremonial de cada comunidad, como con los compromisos familiares e

individuales que se adquieren. El compromiso en este sentido, parece ser en dos sentidos. En primer lugar se trata de un compromiso con los dioses, establecido por ciclos, pero también por situaciones puntuales directamente relacionados con el bienestar familiar e individual. Por ejemplo, si “por alguna razón te llegaste a enfermar, entonces es porque tienes una deuda con tus dioses” (Tzukulima, 2012). En segundo lugar, se trata de un compromiso familiar, en el cual uno no únicamente responde por sus propios compromisos sino por los de la unidad familiar ampliada a la familia extensa propia y de la pareja: “ir a ayudar siempre, siempre. Es como una costumbre de todos” (Tzukulima, 2012).

Tanto el ciclo ceremonial, como los compromisos propios y familiares, son ubicados en una narrativa espacial que puede únicamente ubicarse en el espacio comunitario en la sierra. Es ahí que:

“en donde están los santos, en donde está el templo o en el lugar sagrado más importante. En donde se te indique de acuerdo al problema que tú tengas, a la enfermedad es al lugar donde te van a mandar (...) Entonces tiene que ser directamente allá pues, tradicionalmente como debe de ser, ¿por qué? porque también allá están los mara’akate<sup>13</sup>. Todas las ofrendas que tienen que hacerse, se consiguen de ahí, tú no las puedes hacer, sí puedes pero es más importante que sea en tu comunidad, porque es de ahí de donde naces tú. Tienes que regresar a ella y hacerlo” (Tzukulima, 2012).

En la ciudad, la vida ceremonial colectiva es un gran ausente. Esto cobra una especial relevancia considerando la importancia de las ceremonias y fiestas para renovar un sentido colectivo y la permanencia de una creencia común que fundamenta la existencia misma de los wixaritari como colectivo. En la ciudad, no se trata de ceremonias colectivas, sino de oraciones privadas en el propio altar de casa. En este caso, al contrario de las ceremonias colectivas/públicas dirigidos por mara’akate hombres, el cuidado del altar con los instrumentos sagrados corresponde a la mujer, a la madre; “si a ti como mujer, quieres tener

---

<sup>13</sup>Personas de la comunidad dedicadas a actividades de sanación e intermediación espiritual.

ese respetas a tu familia, la cuidas, entonces es como que prenderle una velita o lo que tu sientas como mujer, eso es lo que tenemos que hacer todos los días para que tu familia esté bien” (Tzukulima, 2012). La ruptura de las formas y expresiones ceremoniales en la ciudad, si bien implica una reconfiguración en las prácticas y, aunque no contradice la narrativa predominante en torno a las propias creencias, imprime en ésta matices cualitativamente distintos al recolocarse en la ciudad.

### **Ciudad: espacio de tecnología, comparación y cambio**

*Yo quisiera estar en mi pueblo.  
Pero, hasta cierto punto tenemos que  
familiarizarnos con la tecnología por eso del equilibrio.  
Pero no olvidar quienes somos, que tenemos una identidad.*

Saule Tunuari

Hay una divergencia entre lo que Saule Tunuari quisiera: “estar en el pueblo”; y lo que se hace: quedarse en la ciudad. Observamos además cómo, en éste fragmento, la ciudad se vincula estrechamente con la ‘tecnología’. Es aquí donde está, y por lo tanto es sólo aquí donde Saule Tunuari y otros wixaritari pueden familiarizarse con ella y, según el caso, aprehenderla. El salir de las comunidades para cubrir necesidades implica un cambio cualitativo. En la ciudad, se readaptan las visiones en torno a las prácticas culturales de las comunidades “de tal forma que conservamos y tenemos diferentes grados y tipos de conocimiento en ese sentido” (WAAU, 2010, pág. 12). La vida en la ciudad, a la vez, aleja a los migrantes en sentido espacial, pero también simbólico, de las prácticas culturales. No obstante, los wixaritari *son y saben*, “pese a vivir en la ciudad” (WAAU, 2010, pág. 12), y buscan transmitir lo que son y lo que saben a través de la asociación y organización conjunta.

Las motivaciones para migrar hacia la ciudad son muchas y diversas y no son un foco de atención privilegiado en la presente investigación. No obstante, vale la pena resaltar lo que los propios sujetos señalan como motivos de su residencia en la ciudad en presentaciones

que hicieron como colectivo. Tanto Hayuaneme, como Atilano, Herminio, Niukame, Saule Tunuari (2011) como portavoces de la WAAU, han aludido a que la migración se hace por diversos motivos relacionados con “educación, salud, trabajo” y el acceso a recursos a los cuales no se tiene acceso desde la sierra. En cuanto a la migración de las comunidades a la ciudad de Guadalajara, uno de las causas más mencionadas es la salud. Así observamos que, buscando la atención especializada (o no) en los hospitales urbanos, las familias se desplazan y buscan diferentes formas de contar con un ingreso que pueda solventar los gastos destinados al cuidado médico del enfermo, así como la propia manutención de los demás integrantes. Según el caso, la recuperación determina el tiempo en el que el paciente wixárika permanece en la ciudad. Es relevante que en los casos en los que la enfermedad requería mayor atención, las familias comenzaron a generar nuevas dinámicas, implicándose cada vez más en actividades tales como los estudios de los hijos o la venta de artesanía. Son los casos de tres de los cuatro entrevistados, más cuatro casos observados en campo que, al volver algunos a la sierra, los hijos permanecieron en la ZMG. Niukame se quedó estudiando cuando su padre sanó y volvió a trabajar a la sierra. Para subsistir comenzó a hacer artesanía “cuando llega uno más en la ciudad, pues es lo más fuerte, y tienes que aprender” (Niukame, 2012).

Son muchas las experiencias en torno a los primeros encuentros con la ciudad, sobre su efecto de comparación y contraste. Antes del análisis de las narrativas en torno al espacio urbano, presento un caso que da para pensar sobre las particulares condiciones de la migración y de la vida en la ciudad. El padre de Tzukulima en su comunidad de origen “no quería ir a la escuela porque no quería separarse de sus papás y él estaba en una misión. Entonces él se escapaba porque decía que les maltrataban muchísimo los misioneros allá”. Fue así como decidió irse con su hermano a la ciudad de México a trabajar. En la ciudad de México “su hermano lo dejó así, en la calle, en el centro de la ciudad de México. Entonces, él dice que estaba viviendo con los niños de la calle, comiendo en la calle, en los basureros” (Tzukulima, 2012). Sin poder terminar la escuela y sin saber español, en su juventud el padre de Tzukulima comenzó a hacer artesanías. A través de estas únicas líneas de testimonio se puede uno dar cuenta de, por un lado, la situación de vulnerabilidad que

sufren los niños wixaritari alejados de sus familias por varias razones, entre ellas tener una educación primaria a cargo de órdenes religiosas con presencia histórica en las comunidades de la sierra. Asimismo, esta experiencia permite observar el abandono en la ciudad. La calle se plantea así como una forma de vida. La narrativa espacial, coloca a otros niños y jóvenes como el padre de Tzukulima, no en la ciudad como espacio abstracto, sino en el espacio concreto de la calle. Así, (sobre) vivir en la calle, vender en la calle es a la vez una forma de ser parte del espacio público, al tiempo que no se les desconoce como parte integral de éste.

Por otra parte, sobresale en las narrativas la frecuencia con que los sujetos entrevistados manifiestan su disgusto por algunos aspectos de la ciudad. Al mismo tiempo, a éste disgusto le sigue un “pero” seguido de las necesidades cubiertas o los recursos que los sujetos encuentran en la ciudad y no en la sierra. Es este “pero” el que les mantiene en la ciudad y les empuja a renegociar su forma de percibir y vivir en la misma. A K+kame, por ejemplo, no le gustaba vivir en la ciudad. “Estamos aquí por nuestros hijos, para que estudien. Yo por mi estaría allá. Aquí casi no me gusta. Pero está bien que aprendan algo de tecnología” (K+kame, Registro de observación Junta con el diputado Salvador Cano, 2011). Resalta la impresión que causan a los wixaritari los edificios, el ruido y sobre todo, que la ciudad implica “mucho gasto”. Esto aparece como una sorpresa para el migrante que precisamente viene a la ciudad para mejorar sus condiciones de vida a través de lo que parece ser un ingreso de dinero. “Nunca pensé que iba a tener problemas de conseguir trabajo y todo eso. Y este, pero poco a poco, yo en esa ocasión pues no dominaba muy bien el español” (K+kame, 2012). Son muchos los elementos que no permiten que estos ideales de mejorar se realicen, entre ellos la falta de acreditación escolar, el dominio del idioma, etc.

Otro caso es el de un señor de San Sebastián con el cual conversé durante la observación participativa. No le gustaba Guadalajara: “hay mucho ruido y mucha gente, está muy grande”, decía. De todas formas quería y buscaba que su hijo siguiera estudiando, pues ya había terminado el bachillerato, pero inscribirlo en una carrera universitaria sobrepasa la capacidad económica de la familia. En este sentido el “pero” es al revés; se trata de sujetos que buscan ir a la ciudad *pero* que permanecer en ella les resulta de gran dificultad.

El grupo de wixaritari en la ZMG se presenta, en el Proyecto Colectivo, como un grupo “alejado” físicamente de sus comunidades (WAAU, 2010). Por lo tanto, en la ciudad se hace manifiesta una voluntad de describirse más allá de las diferencias específicas ligadas al espacio rural habitado –las comunidades de origen. Parecería que el espacio urbano es donde estas diferencias pueden pasarse por alto, para reformular aquellas similitudes de las que se han dado cuenta en la ciudad. Sobre éste tema se profundizará en el siguiente capítulo.

Lo que sí vale la pena resaltar es que según el Proyecto Colectivo, la presencia wixaritari en la ciudad es “dinámica, con estancias no definitivas” (WAAU, 2010). Las características que adquieren las nuevas formas de vida en la ciudad, aunadas a las diferencias ya mencionadas entre comunidades de origen, representan una dificultad para la organización y la jerarquización de prioridades entre los miembros. Asimismo, se hace alusión a la dispersión de los wixaritari en la ciudad. A comparación de otros grupos indígenas que habitan en la ZMG, los wixaritari no viven agrupados en un barrio o municipio determinado; en el documento se ubican como dispersos en Zapopan, Tlaquepaque, Tonalá, Guadalajara y Tlajomulco en ‘proporciones considerables’. Esta dispersión, implica una forma determinada y acotada de relación con los demás wixaritari y con los teiwarixi. Mientras ésta dificulta el contacto informal y los espacios y tiempos de sociabilidad entre los miembros de la organización, también permite el conocimiento más amplio de determinadas zonas de la ciudad, y con ellas, diversas dinámicas sociales.

Observamos que hay una alusión indirecta al espacio urbano, como espacio donde hay dinero o puede accederse a servicios de salud. El espacio urbano aparece también como un centro de la educación formal, oficial o “nacional” (WAAU, 2010) al cual los wixaritari buscan acceder (y por lo tanto, es motivo de migración) ya sea en un tiempo simultáneo que refiere a ellos mismos, o en un tiempo genealógico que refiera a sus hijos. Ya viviendo en la ciudad, ésta se presenta como un espacio donde tampoco existe estabilidad. Ha’ Uimari relata cómo sus padres volvieron a la sierra después de vivir un largo tiempo en la ciudad, donde su padre estudiaba y su madre vendía artesanías “a veces le compraban y sí tenía,

pero es que no es seguro, a veces no tenía ni un peso porque no había vendido nada y ya nos tenía a nosotros dos, entonces sí era muy difícil, mi papá no ganaba porque estaba estudiando. Por eso no les gustó, porque no es seguro” (Ha'Uimari, 2012). Por su parte, llegar a la ciudad representó para Ha'Uimari(2012): “entrar a otro mundo, otra cultura otra lengua, idioma, el español, tener que convivir con otras personas que no conocías y que hablan diferente y que piensan diferente, adaptarte a la forma de vida es muy diferente al de allá, el tiempo, todo eso me sorprendí mucho y más también en la universidad”.

Frente la sierra que es el lugar del trabajo de la tierra, la ciudad aparece como lugar donde se aprende lo mecánico, lo relacionado con máquinas. En el caso de K+kame, fue precisamente la atracción por estudiar la mecánica automotriz, la que le convenció de venir a la ciudad. No obstante, él no comenzó a aprender ese oficio, ya que las dinámicas sociales propias de su círculo social de wixaritari le fueron llevando al trabajo de la artesanía. Fue un compañero de él quien le ofreció, a través del trabajo artesanal, un espacio dentro de su propio puesto de trabajo, así como un lugar donde vivir dentro de su misma casa y compartir la comida con su familia.

“Yo le dije: mira, ves que no tengo dinero, no tengo casa donde estar y aquí la primera vez es muy difícil y para mí era muy difícil conseguir el trabajo en ¿cómo se llama? en la empresa, pedían muchos requisitos, yo no tenía la secundaria. Pues traía nada más los papeles de la primaria y así no me aceptaban ni nada” (K+kame, 2012).

Así observamos como las dificultades en la inclusión al trabajo formal –debido a la carencia de las acreditaciones de estudios necesarios- y por lo tanto, la carencia económica para solventar gastos de supervivencia lleva a los sujetos a asociarse de manera informal en la producción y comercialización artesanal. Así K+kame llegó a un acuerdo en el cual su trabajo no le retribuía un ingreso monetario, pero en cambio le permitía vivir, al tiempo que su compañero solventaba sus gastos de colegiatura en una escuela de técnica automotriz.

K+kame ahora ha aprehendido el castellano y ha encontrado un quehacer propio en la ciudad en torno al arte y cultura wixárika. En este sentido, esto logra concretizarse en la

forma en la que se presenta su nombre propio en castellano y siguiéndolo de aquel enwixárika. Al autonombrarse en dos momentos diferenciados hay una relación desde una narrativa temporal en la cual “ahora” su nombre es en castellano. *Ahora*, en este sentido, parece responder a una narrativa temporal presente estrechamente vinculada con la narrativa espacial de la migración que lo coloca ‘en estos mismos momentos’ en un ‘aquí en la ciudad donde hablan castellano’.

El espacio urbano aparece como un escenario privilegiado para la comercialización de artes y artesanías. En este sentido, el Proyecto Colectivo hace mención a seis ciudades importantes, entre las que se encuentra Guadalajara. Asimismo, frente a la sierra, que aparece comúnmente caracterizada como un lugar donde las actividades se realizan de forma colectiva con una colaboración constante al interior de la familia y en contacto con otras familias, la ciudad aparece como un espacio más individual y solitario. En la sierra, la siembra y cosecha de la milpa son actividades que se realizan en familia, así como cuidar el ganado, construir una casa o una cerca, hacer tortillas y preparar otros alimentos. Incluso en el caso de los ‘nuevos’ negocios como son las tiendas de abarrotes, las papelerías o las mercerías, son negocios familiares que, al no contratar a alguien externo, aprovechan la totalidad de las ganancias en el mismo hogar. En contraste, la ciudad se presenta como un lugar donde predomina la individualidad, donde las personas no suelen ayudarse ni escucharse generalmente (Ha'Uimari, 2012).

En el espacio urbano, en el caso de los estudiantes son evidentes las divergencias culturales concretizadas entre las formas tradicionales de entender una realidad social específica en la sierra y los enfoques de los planes de estudios en los que se inscriben. En el caso de Ha' Uimari, estudiante de Administración en el ITESO, se puede observar como una espacio de desencuentro cultural con el objetivo detrás de los aprendizajes. “Los temas que vemos sí me interesan, pero le dan otro enfoque a lo que la mayoría está interesado, que es el dinero, más en lo que yo estudio (...) Y yo estaba con que me iban a enseñar los proyectos productivos, pero nada que ver” (Ha'Uimari, 2012).

“Yo me enfoco mucho o me preocupo mucho por la gente, yo creo que por lo que quiero, por lo que he vivido, pero pues ellos no (...) Si todo lo que hacen con tal de tener mucho dinero y no piensan en otra cosa, ni siquiera en lo que pueden hacer si nada más buscan eso. Por ejemplo, no se comprometen con el medio ambiente, con la gente, con la sociedad... pero también ya las materias sí están ya enfocadas a eso” (Ha'Uimari, 2012).

Guadalajara es referenciada en las narrativas como una “ciudad moderna”. Como tal, admite “ambigüedades, y los preceptos sobre las formas de comercio popular no son bien aceptadas ya que no contribuyen a la imagen que se desea proyectar de una ciudad moderna como Guadalajara” (WAAU, 2010, pág. 15). Esto se hará más visible en el segundo escenario de observación participante –los Juegos Panamericanos- y el debate que se estableció en torno al desalojo de numerosos vendedores ambulantes –en su mayoría de origen indígena-.

A nivel de percepción subjetiva, el flujo de la migración está aumentando considerablemente. Tzukulima al momento de la entrevista, había acomodado alrededor de diez personas que habían llegado a su casa desde Santa Catarina. Además de las dificultades atravesadas por los migrantes para llegar hasta aquí, en la ciudad comienzan a desarrollarse otro tipo de situaciones percibidas como conflictivas o problemáticas. Muchos de estos nuevos migrantes son jóvenes, sobre todo mujeres que ven en la forma de vida de la ciudad una oportunidad de trabajar para hacer dinero y ven –a través de sus parientes residentes en la ZMG- la posibilidad de tener “más cosas”, o que “les vaya bien”. Al alejarse de su familia y enfrentarse a una cultura diferente, los jóvenes dejan de obedecer en la casa, “quieren ser como la gente de aquí, me sorprende mucho porque hay gente que llega de allá y vienen con su cabello pintado, rayitos y les digo ¿quién les enseña eso?” (Tzukulima, Trayectoria de vida, artesanía y participación, 2012). Tzukulima ve la presión que sufren las jóvenes por vestirse y maquillarse de cierta forma como una imposición que proviene de la ciudad. Asimismo, el cambio con el trato de la gente puede ser un motivo para comportarse de forma inapropiada al no cuidarse bien. “Como que no se saben cuidar, como que sienten que están en su pueblo. Es que allá vas caminando y saludas a cualquiera y está muy bien visto. Pero aquí no” (Tzukulima, 2012).

El espacio urbano también es resignificado en el contexto de la propia propuesta cultural del grupo. En las calles de Guadalajara -y en un espacio más estable-, buscan y piden a los gobiernos “asegurar los espacios de venta y exposición, y que generen las condiciones para que podamos implementar este proyecto, que nos parece trascendental, no solo para los wixaritari, si no más aún, para modificar en algo el panorama que vivimos hoy en día los pueblos indígenas del país” (WAAU, 2010, pág. 22). Los impactos económicos de la propuesta consideran tanto a las familias de la ciudad, así como los envíos monetarios y de bienes a la sierra.

### **Narrativas de circularidad**

La migración no es solamente un estado inicial del que se parte, o no se limita a un episodio en la vida de la persona. Se trata de un movimiento continuo, profundamente influenciado por el ciclo ceremonial comunitario, las creencias arraigadas en la tradición ancestral y las prácticas espirituales de las familias y los individuos. En este sentido, aparece relevante la relación que existe entre las ceremonias y la vida familiar. Este proceso, asimismo, influye la vida y el ‘expediente’ escolar o profesional que ‘ha de llevarse’ en la ciudad. Las nuevas exigencias impuestas en el sistema educativo para los niños, así como las exigencias monetarias para los adultos en la ciudad afectan directamente a la participación tradicional en las comunidades.

Vivir y extrañarse de la ciudad al contrastarla con la sierra en un ejercicio de reflexividad permite echar luz sobre las divergencias culturales concretizadas en detalles de resolución de situaciones específica y dinámicas de consumo. Así podemos observar en la siguiente afirmación de Saule Tunuari, durante una plática informativa sobre Wirikuta en el CUCSH: “Nosotros vivimos aquí en la ZMG... Actualmente vivimos nomás con pastillas. Hay gente toma pastillas hasta para dormir. En la sierra, nos llaman zonas marginadas. Con los

mara'akates, uno se enferma y lo curan<sup>14</sup>. A vivir la vida a disfrutar” (Saule Tunuari, 2011). Vale la pena subrayar el extrañamiento del portavoz wixárika, comisario de enlace entre las autoridades tradicionales y los migrantes de Tatei-Kie a la ZMG derivó en un gesto de incompreensión seguida por las muestras de aprobación por parte de los estudiantes de ciencias políticas que asistieron a la plática. Saule Tunuari planteaba el caso de la salud para explicar lo que él ve como una gran diferencia entre la ciudad y la sierra, diferencia que en este caso se extiende a los teiwarixi y los wixaritari. En la ciudad existe un grado de narcoddependencia, incluso para dormir.

Saule Tunuari admite que en diversas ocasiones, los teiwarixi le han interpelado directamente sobre la continuidad de sus tradiciones. Estas conversaciones a título individual, reflejan el profundo debate que gira en torno a la continuidad o cambio en los mundos de vida de los grupos indígenas en todo el mundo. Constantemente se hace alusión a la imperiosa ‘necesidad’ de que cambien sus formas de ser para caber en ‘otro’ mundo, considerado más conveniente. El argumento principal en contra de esto, afirma el comisario, es el vínculo con la tierra, lo cual se ubica como trasfondo más complejo, del cual el arte, la artesanía y los trajes típicos son sólo manifestaciones externas. ¿Cómo concilian los sujetos entrevistados su propia tradición –este modo de vida indígena- y su vida en la ciudad? Cambiando y siguiendo una vida de consumo urbano, o quizá precisamente realizando este tipo de actividades como pláticas informativas, marchas. Esta diferenciación es, a la vez, superada por una generalización de Hayuaneme, en la cual se pasa de los indígenas y no indígenas a todos “quienes viven en esta tierra”, lo cual implica a ambos.

Otro entrevistado afirma: “aunque vivamos en la ciudad tenemos que estar conscientes de nuestras tradiciones, costumbres y no perderlo” (Niukame, 2012). La ciudad aparece como

---

<sup>14</sup> Aunque esto contradice las otras narrativas que hablan de la necesidad de curarse con un factor para venir a la ciudad, se requeriría de un análisis enfocado en la salud para esbozar las dinámicas establecidas entre la dualidad salud-enfermedad en relación con el espacio urbano y el espacio rural.

opuesto las “tradiciones y costumbres” o como un lugar donde es probable olvidarlas. En estos primeros acercamientos ya puede percibirse la manera en que los grados de participación se van definiendo. Quienes viven en la ciudad, afirma el entrevistado, no participan mucho dentro de las comunidades. No obstante, afirma que el grado de participación cambia si se trata de la propia *localidad* de origen –entendiendo como localidad un centro poblacional más pequeño, aunque cercano a la comunidad. Además, la familia representa un tipo de espacio, donde el individuo que ha salido de la localidad y, por lo tanto ha abandonado sus responsabilidades de comunero, puede participar de la dinámica local aportando su tiempo, su labor o su creencia en un momento determinado. Una vez más, puede observarse que es el ciclo ceremonial el que marca las pautas de visita a la comunidad desde la ciudad. Las ceremonias, desde la perspectiva de Niukame (2012) es “estar bien espiritualmente, armonía”.

Por su parte Tzukulima afirma: “siento que no siempre estando en la sierra mmm... vas a ayudar. También puedes ayudar de fuera” (Tzukulima, 2012). Tzukulima ya no quiere depender del gobierno, busca establecer su propia galería para poder establecer una relación más horizontal con sus clientes, saber qué es lo que quieren y vendérselo “sin olvidar eso que somos. Siempre defender. Ya no quiero depender de que ‘ay a ver qué me dicen en el ayuntamiento”’.

Las narrativas de circularidad implican un vaivén teórico y empírico entre los espacios de las comunidades de origen y de la residencia en la ciudad. Esta migración continua, como estado se caracteriza entonces por una particular relación con el (los) espacio(s) ¿Se trata entonces de una falta de espacio fijo? ¿O se trata de un estar (aunque a medias) en dos lugares? Sobre ambas formas de considerar esta realidad sobresale el hecho de que los migrantes no *están*, como sí están los residentes permanentes de ambos lugares. Esta forma de relación con el espacio, con el lugar o *topos* influye entonces en la construcción simbólica de la ciudad, de la sierra y en la forma de relacionarse y desenvolverse en éstos.

## Entre la distopía y la utopía de la migración; entre el tiempo de los ancestros y de los hijos

*El t'sikuri representa los puntos cardinales,  
el territorio wixárika que ven los dioses.  
Más allá de esos puntos los dioses no ven.  
Por eso dicen que a los wixaritari que estamos  
en la ciudad los dioses no nos ven.  
Estamos como en gris.  
Hayuaneme*

No son únicamente los dioses los que no ven a los wixaritari de la ciudad. En el presente apartado se argumenta cómo los migrantes wixaritari –incluso los que ya se denominan residentes- en la ciudad se encuentran en un no-espacio que, si se construye como una *distopía*, puede ser el fundamento en la construcción de una *u-topía* individual y colectiva. Es precisamente el *ser migrante* un ser definido por su transición, por su no-estar en su lugar de origen y por su estar-yendo, en una búsqueda, hacia otro espacio físico e ideal. El no-espacio en el contexto urbano en este sentido, se encuentra entre las coordenadas del tiempo de los ancestros y los hijos. Desde una narrativa temporal los ancestros (o divinidades de otros tiempos) representan la forma tradicional de concebir el mundo de los wixaritari, en el cual los migrantes no son visibles porque se salen de las coordenadas espaciales establecidas por ellos. Por su parte los hijos representan una proyección a futuro en la cual la ciudad aparece como un espacio privilegiado para contar con los servicios como educación formal, salud (alópata) y trabajo. No obstante, en el transcurrir de la vida cotidiana estas proyecciones no son siempre conseguidas debido a las dificultades expuestas anteriormente. Los migrantes, como figuras en un no-espacio nos permiten observar e interpretar en clave espacial la búsqueda de los wixaritari miembros de la WAAU de una forma de vida digna y de un reconocimiento por parte de autoridades y los otros ciudadanos. Así, argumentaré como la falta de un espacio determinado es el problema central de los wixaritari residentes de la ZMG considerados como migrantes. Se trata de un doble problema relacionado con el desconocimiento del migrante por parte de su comunidad, por un lado, y con el

desconocimiento de este mismo migrante en un espacio urbano en el cual busca su inclusión con el objetivo (político) de sobrevivir. En el eje de interpretación en torno al lugar o *topos* la *distopía* del desconocimiento por parte de los agentes de ambos *lugares* es el fundamento para la construcción de una *utopía* de ser reconocidos y así encontrar su *lugar* en la sociedad urbana. A continuación desarrollaré cada una de estas problemáticas, con base en los datos obtenidos. Es importante considerar la clave de la invisibilidad social y, en un segundo momento de análisis, las formas de resistencia ante ello.

En primer lugar, al migrar a la ciudad, los wixaritari pierden sus derechos (y obligaciones) como comuneros. En las comunidades de origen en la sierra, el órgano político más importante es la asamblea comunal, que se reúne al menos cuatro veces al año. La asistencia es obligatoria para los jefes de rancho, al igual que para los hombres y mujeres adultos solteros. La asamblea cumple, entre otras, con las siguientes funciones: ratificar la distribución de los cargos, nombrar comisiones, convocar faenas, discutir asuntos políticos y económicos, y resolver conflictos de toda índole (Neurath, 2003). Es por esto que en el caso de la familia extendida de los entrevistados éstos han tomado la decisión de no migrar. Tal es el caso de los hermanos de K+kame (2012), quienes –como hombres, padres de familia– encontraban mayor dificultad para abandonar sus responsabilidades de trabajo comunitario, así como la posibilidad –obligación– de recibir un cargo determinado, necesario para ser reconocido como comunero. En este sentido el no-espacio alude a que los migrantes han dejado de ser reconocidos en sus comunidades, donde ya no hay espacio para ellos en tanto que ellos han negado o abandonado sus obligaciones hacia éstas<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Sin embargo, si la familia extendida persiste participando, existen entonces vínculos de los que residen en las comunidades de origen que siguen nutriendo estos espacios. Aunque en términos de la vida cotidiana, no hay una ruptura, sino formas alternativas, tal vez distintas o en desventaja, para llevar a cabo una participación en la comunidad (podrían ser en este sentido formas de participación “a través de”). No obstante, en cualquier caso hay una negación inicial o una fuerte exclusión de la vida en la comunidad a nivel simbólico.

Por otra parte, la participación de los wixaritari residentes de la ZMG en la WAAU es motivada en gran parte porque buscan espacio para vivir, espacio para vender artesanía, espacio para trabajar y difundir su cultura, espacio para ser escuchados y reconocidos por parte de las instituciones gubernamentales. En el Proyecto Colectivo, la búsqueda de la apropiación del espacio público es central. El grupo busca de manera definida obtener un espacio propio para realizar sus actividades. Ésta es, de hecho, la propuesta principal a partir de la cual se articulan otras. Obtener este espacio supondría la estabilidad, frente a la precariedad que actualmente sufre la venta ambulante de sus artesanías en Guadalajara.

“El trabajo y la venta de arte y artesanías en la vía pública, no ha sido una posibilidad estable para nosotros, ya que no existe una comunicación constante con los comerciantes que realizan sus mercancías, arte y artesanías en la ciudad. Mucho menos existe una visión amplia –por parte de los ciudadanos y los municipios- sobre los comerciantes indígenas que vivimos en la ciudad” (WAAU, 2010, págs. 14-15).

A partir la caracterización de los espacios por conquistar, parece necesario profundizar en la dimensión simbólica de esos espacios. Por parte de la venta ambulante, es necesario considerar la noción de precarización y caracterizar las condiciones de trabajo en las que los wixaritari se ven inmersos en la ciudad.

### **Del desconocimiento de los migrantes por sus comunidades**

Uno de los conflictos más significativos es aquel que los wixaritari de la sierra tienen con los wixaritari de la ciudad. Entre estos conflictos, salta a la vista el referente específicamente al comercio de arte y artesanías, así como a las actividades de difusión cultural en los que se ven involucrados los miembros de la WAAU.

“A veces que hemos tenido problemas con eso también de que nuestra gente nos dice que estamos vendiendo nuestra cultura, la gente que está en la sierra. ‘Es que no... ustedes están vendiendo su cultura porque expresan todo lo que están haciendo, y dan pláticas’” (Tzukulima, 2012).

No obstante, la entrevistada está segura de que este tipo de actividades “es algo que pudiera ayudar a mi gente, a lo mejor no directamente, pero sí dando a conocer lo que somos, platicando como vivimos” (Tzukulima, 2012). Según su parecer, se trata de reducir el desconocimiento que se tiene en torno a los wixaritari; desconocimiento que según ella, desemboca en juicios de valor tales como que el ‘chamanismo es muy malo’. En contra de esto, ella propone su quehacer cotidiano –la venta de artesanías- como una forma de que las personas que visiten el puesto se vayan “con un pensamiento diferente. Entonces poco a poco vas logrando eso, aunque sea uno o dos al día, convenciendo a la gente o dejando una conciencia pues de lo que somos nosotros” (Tzukulima, 2012).

Finalmente, frente a este no-espacio, las organizaciones representan en esta primera etapa migratoria un espacio, tanto en sentido concreto (para la venta de artesanías) como un espacio abstracto-nominal donde los artesanos tienen un lugar y un papel institucionalizado y les permite a los sujetos entrar en una lógica urbana formal en la que el sujeto consta en un registro. Así, K+kame al conseguir un espacio de venta de artesanías, a través de una organización, logró recuperar una autonomía laboral que le permitió a su vez la *renta* de un espacio propio para vivir. Fue entonces cuando fue por su familia para establecerse de forma permanente en la ZMG. Los wixaritari migrantes son ciudadanos de la ciudad en cuanto forman parte de un mercado semi-formal de producción y consumo local. No obstante, este espacio no es conseguido por todos los wixaritari e incluso quienes logran acceder a esta dinámica se vuelven a ver sin espacio en poco tiempo. Las organizaciones que promueven estos espacios no son estables; en el caso de las instancias de gobierno, los programas y proyectos cambian o se eliminan según el grupo en el poder. Tal es la situación que los artesanos, quienes tanto de manera individual como colectiva han sido reubicados en innumerables ocasiones. Las etapas de estabilidad tampoco implican un permiso de venta diaria, sino por días o temporadas. Las etapas de estabilidad más o menos largas dependen de movimientos políticos tales como el cambio de administración, de eventos y momentos puntuales –tales como los Juegos Panamericanos- o de la mera iniciativa de un solo sujeto con cierto grado de poder dentro de una institución gubernamental u organización de la sociedad civil. Tal es el caso de Carlos Acha, un joven de la Secretaría de Cultura quien, por

intereses personales, buscó un acercamiento con los wixaritari, a través de miembros de la WAAU, les invitó a ocupar un espacio –colocar su puesto de venta- dentro de las instalaciones de todos los museos del municipio a su cargo. Asimismo, al tiempo de la entrevista, K+kame se alegraba por haber conseguido permiso para la venta de sus artesanías en la plaza del Templo Expiatorio. “Ahorita hemos logrado, gracias al grupo, hemos logrado aquí. Es lo que buscábamos pues (...) Aquí, ahorita el ayuntamiento nos dio una vez al mes para vender nuestra arte en la explanada del expiatorio”. Observamos que lo que se *logra* o lo que se *buscaes* un *aquí*: un lugar, un permiso, un *espaciode* reconocimiento del grupo en un lugar y tiempo determinado.

El no-espacio es provocado por la constante búsqueda de estar y ser reconocido, desde una narrativa circular en dos espacios contrastantes: la sierra y la ciudad. Las categorías de identidad –como narrativa social- son de contraste: *wixaritari de la sierra* y *wixaritari de la ciudad*. Los wixaritari de la sierra ocupan un espacio, mientras que los de la ciudad se caracterizan por la búsqueda de un espacio reconocido -utopía. En este sentido, la construcción de ciudadanía cultural representa una alternativa de narrativas en transición de wixaritari de la sierra y de la ciudad y de un espacio de no reconocimiento –distopía- a un espacio de reconocimiento –utopía-.

### **Wirikuta: espacio del conocimiento ancestral amenazado**

*Estamos preocupados por el conocimiento  
quetenemos con nuestros ancestros,  
el conocimiento que hemos plasmado  
en nuestras artesanías,  
en nuestro vestuario*  
Saule Tunuari

El espacio mítico está vinculado con el territorio imaginado ocupado y apropiado simbólicamente. En el contexto específico de los grupos indígenas se trata de lugares que se reconocen y resignifican como parte esencial de su cosmovisión. Se refieren a espacios geográficos determinados que han sido resignificados históricamente por un sistema de

creencias que le atribuyen elementos espirituales más allá de los lugares físicos. En estos se inscriben los sitios sagrados o centros ceremoniales en los que no necesariamente habitan los grupos indígenas. Wirikuta es uno de estos espacios; un sitio sagrado imaginado, recordado, experimentado, resignificado y abierto además a apertura a nuevas construcciones y representaciones a lo largo de las generaciones.

Wirikuta, como espacio físico, abarca la sierra de Catorce y parte del Bajío potosino. Es parte de la declaratoria de reserva Ecológica Natural y Cultural –donde se prohíben actividades extractivas– que abarca 140 mil hectáreas entre los municipios de Catorce, Charcas, Matehuala, Villa de Guadalupe, Villa de La Paz y Villa de Ramos en San Luis Potosí. Se trata de un espacio protegido por acuerdos a nivel nacional e internacional. Asimismo, fue incorporada en 1988 por la UNESCO a la Red Mundial de Sitios Sagrados Naturales (Enciso, 2011). A continuación se caracterizará el espacio de Wirikuta, su amenaza y su defensa, a partir de las entrevistas realizadas y los registros de observación realizados de Mayo a Octubre del 2011. Fue durante estas fechas que se realizaron en la ciudad de Guadalajara y en otros sitios las movilizaciones más importantes en defensa de Wirikuta.

“El territorio wixárika es muy diferente de cómo se concibe el territorio para los occidentales. El significado de la tierra es mucho más que simplemente para pisar. Nuestro territorio tiene que ver con dónde provenimos: de la tierra” (Hayuaneme, Registro de Observación en Plática informativa de Wirikuta, 2011). Aquí es posible observar una diferencia marcada entre el entendimiento del wixárika y del *otro* ante lo que parecería un mismo concepto: el *territorio* (indistintamente se usa la *tierra*). En este caso, el *otro* es el ‘occidental’. De éste, se dice que la tierra es ‘sólo para pisar’, contrario a la tierra vista por el wixárika como ‘lugar del origen’ en un sentido biológico/espiritual –no como el “lugar de proveniencia” de un individuo. De ahí la importancia que tienen los sitios que para los wixaritari han encarnado durante generaciones esta profunda vinculación con la tierra. Se trata de un vínculo físico-concreto con la tierra, pero también con las generaciones pasadas y con el sentido ‘mítico’-amplio que se le da a la tierra. “En cada uno de estos lugares

tenemos que repetir lo que han hecho nuestros ancestros” (Hayuaneme, Registro de Observación en Plática informativa de Wirikuta, 2011).

Wirikuta es el punto que representa al oriente en los cinco puntos cardinales que conforman el t’sikuri wixárika. El origen de éste y todos los puntos se remonta a los tiempos de los ancestros.

“En la época de obscuridad, uno de ellos decidió sacrificarse para que hubiera fuego. El lugar por donde atravesó, cuando llegó a Wirikuta ya se había convertido en sol. A partir de ahí comienza el tiempo de nosotros, los wixaritari, los hombres. Es una trilogía, los símbolos más de nuestra identidad, los significados. Iban caminando los dioses, por ahí pasó el venado y sus huellas se hicieron peyote. Del peyote nacieron flores de cinco diferentes colores. Se las llevaron a la sierra, donde vivimos nosotros. De estas flores nacieron el maíz, por eso en la sierra tenemos maíz de cinco colores. Ahí está el hermano venado que aboga por nosotros, el sol, agua sagrada para que llueva. Es el lugar más importante de los cinco puntos” (Hayuaneme, Registro de Observación en Plática informativa de Wirikuta, 2011)

En este sentido, los wixaritari son ‘los hombres’, no un grupo de hombres en particular. Para ellos. Wirikuta es donde nació el sol, lo que dio paso al tiempo de los hombres. Los wixaritari-hombres no parten entonces de una concepción antropocéntrica ni etnocéntrica del sistema-mundo. Los acontecimientos que dan sentido a su existencia, según esta narración, toman en consideración elementos naturales personificados y con los que existe una estrecha vinculación a través de los ancestros, trazando así una historia cósmica que se remonta a mucho antes del nacimiento de la raza humana, pero que es –aun así– una historia propia del grupo wixárika.

La narrativa espacial va más allá del espacio como tierra o territorio. En el caso de los wixaritari, además, hay un estrecho vínculo entre el espacio exterior y el espacio interior que representa el propio cuerpo. Al exterior “todo está basado en los 5 puntos cardinales” (Tzukulima, 2012) que a diferencia de los cuatro puntos cardinales occidentales éstos colocan un punto en el centro: la propia posición, el propio cuerpo o el propio espacio habitado como *corazón* –utilizando una misma metáfora que da cuenta de la poca

definición de límites que hay entre el cuerpo individual del wixárika, el espacio habitado como comunidad y el conjunto de todos los puntos como un espacio extendido que implica la totalidad concebida. Al interior, “una persona también tiene cinco puntos. Si una de tus partes no está bien, tu cuerpo no está equilibrado, tu mente no está bien. Entonces para nosotros es lo mismo [Wirikuta] es uno de los puntos cardinales”. Siguiendo la visión total compuesta de interrelaciones inextricables, “cuando uno de esos lugares no se encuentra pues está desequilibrado todo” (Tzukulima, 2012).

Observamos que Wirikuta no es únicamente un lugar mítico que encierre secretos para unos cuantos, se trata de un lugar concreto al que se le atribuye el origen de los elementos naturales sin los que ningún humano puede sobrevivir. Así, la caracterización de Wirikuta trasciende las coordenadas espacio-temporales concretas que rodean a los wixaritari (y a todos los demás) en tanto individuos contemporáneos, al tiempo que es un espacio en una estrecha relación con la cotidianidad de cada sujeto.

“Es donde salió el hermano fuego, nuestro padre el Dios Sol. Ese es un elemento muy importante en nuestra vida. Si no hay eso, al mismo tiempo es la fogata. Si no existe eso, pues no tendríamos el sol que tenemos ahorita, no tendríamos el calor que a veces ocupamos en nuestras comunidades (...)Entonces nos dio la luz del día porque antes se decía que había oscuridad. No había luz, entonces los personajes que antes vivían estuvieron en busca, bueno es que ya no queremos oscuridad, queremos saber quiénes somos, nos queremos ver físicamente. Porque vemos en la oscuridad cosas que de repente nos da miedo y no sabemos que son” (Tzukulima, 2012).

Como Wirikuta, cada uno de los otros puntos cardinales, sitios ceremoniales, además de vincularse directamente con el propio cuerpo, está directamente relacionada con los elementos naturales que a su vez, también han de localizarse dentro del propio cuerpo humano. Al mismo tiempo, los elementos naturales, además de encontrarse dentro de los cuerpos de los sujetos, tienen vida misma y suponen en sí mismos a los ancestros: “antes eran personajes todo, todo. Entonces cuando tú vas allá, todo es perso... todo está vivo para nosotros” (Tzukulima, 2012).

La relación entre este espacio particular, la vida natural-humana y la vida misma del sujeto es explicitada: “ahí encuentras todo el conocimiento, porque ahí está nuestro Hermano mayor el Sabio, es el que te va a dar ese conocimiento, esa razón de ser precisamente de tu vida. A final de cuentas, de que tienes que... tú mismo te vas a formar esas reglas para poder seguir en tu vida” (Tzukulima, 2012). Se trata de un lugar que no impone reglas, sino que ofrece el conocimiento precisamente sobre aquello que uno necesita saber para poner orden en la propia vida.

Por otro lado, aunque Wirikuta supone un fundamento de la cultura wixárika, vale la pena señalar que no todos los wixaritari conocen a profundidad las historias tradicionales ni pueden ser peregrinos. Ser mara’kame, ser peregrino –visitar Wirikuta en búsqueda del jícuri para llevarlo al resto de la comunidad y llevar a cabo las fiestas ceremoniales– requiere de una larga preparación espiritual. Ésta implica aprender a cantar, aprehender el lenguaje sagrado –diferente al coloquial y al político–, ayunar y una larga experiencia en la ceremonia sagrada del jícuri. Ésta disciplina implica mucho tiempo de dedicación y un gran sacrificio material y espiritual. Asimismo las prácticas ceremoniales tanto en Wirikuta como en la sierra implican, además, una serie de objetos ceremoniales. Así, en el Proyecto Colectivo se hace alusión a “las jícaras y ofrendas que se llevan a los lugares sagrados para que nosotros, los animales y la siembra estemos bien” (WAAU, 2010, pág. 9). La fabricación de estos instrumentos sagrados es una práctica que está necesariamente vinculado con el *estar* en la sierra ya que los materiales se consiguen ahí y el sentido de hacerlos en tu lugar de nacimiento tiene una implicación especial (Tzukulima, 2012).

Para los residentes de un centro urbano, condicionados por los tiempos de la ciudad – calendario escolar, de trabajo– llevar a cabo esta preparación es difícil. Como un wixárika que ha vivido la mayor parte de su vida adulta en la ciudad, Niukame admite que el conocimiento que tiene sobre Wirikuta es uno que ha sido únicamente transmitido por sus padres y abuelos, pero que él mismo no ha experimentado directamente participando en el ciclo ceremonial y las peregrinaciones que éste implica. No obstante, él reconoce que como wixárika, mucho de lo que considera *propio* proviene de ese espacio. Asimismo, observa,

esto pasa con los wixaritari de las comunidades: “aunque no vivamos allá (...) nuestras ideas están allá, nuestros pensamientos están allá, porque todo lo que hacemos viene de allá hacia nosotros, hacías las comunidades y personalmente también” (Niukame, 2012). Él ‘siempre está pensando en ese espacio’ a la vez concreto y mítico-espiritual. Está seguro de que en algún momento él tendrá que cumplir con su procesión/peregrinación hacia Wirikuta y la amenaza que implica la minería canadiense en ese lugar parece no afectar esa certidumbre. Antes de que su padre muera, dice, él tendrá que prepararse para acompañarlo, en procesión a Wirikuta. Vale la pena destacar la relevancia de la transmisión entre generaciones y las reciprocidades en circularidad tanto en la dimensión tiempo como en la dimensión espacio. Lo que los antepasados enseñan, los wixaritari de todos los tiempos aprehenden para volver a enseñar a los hijos en una circularidad del tiempo genealógico. En cuanto la espacialidad, Wirikuta es el lugar del que proviene la base de la narrativa de identidad de los wixaritari “porque todo lo que hacemos viene de allá”, al tiempo que es a Wirikuta a donde se peregrina para ofrendar. Wirikuta como lugar de peregrinaje es lugar de partida y lugar de destino.

Por su parte, K+kame aclara que “no cualquier wixárika va a Wirikuta”. Aunque él no ha participado en una ceremonia, se acepta conmovido por el simple hecho de haber estado ahí. Él, aunque no forma parte del grupo de peregrinos, también sabe que “según nuestros abuelos, antiguos pasados, los meros meros, dicen que ahí nació el sol. El que va aquí arriba, el jefe” (K+kame, 2012). Estas formas diferenciadas de participación, de implicación permiten ver las posiciones de diversos grupos al interior de los wixaritari frente a los mismos orígenes y las mismas prácticas. Las formas diferenciadas de participación responden a una lógica interna regida por sistemas de cargos con mecanismos de reproducción social al interior y de reconocimiento a personas con una experiencia en el peregrinaje y con la disciplina espiritual necesaria para ser mara’akame o peregrino.

### **La amenaza: El desarrollo minero La Luz Silver de FirstMajestic Corp.**

“Aunque el sitio está protegido por acuerdos internacionales y reconocido por la UNESCO, se compró el 70 por ciento por 3 millones de dólares. El Chicharito costó más. No nos

habíamos dado cuenta, pero una vez en Mayo vinieron los de las ceremonias y por ahí escuché un chisme de que esta minera andaba por ahí. Ya fue a mediados del año pasado se comprobó que se habían vendido 22 concesiones a FirstMajesticCorporation que se alió con dos mineras mexicanas. Como la gente de ahí es muy pobre –principalmente no es wixárika– le venden la idea de un desarrollo de hospitales, escuelas. Es algo que tenemos en contra, algo que utilizan para decir que está bien” (Hayuaneme, Registro de Observación en Plática informativa de Wirikuta, 2011).

Wirikuta está reconocida como reserva ecológica natural y cultural incluida desde 1988 en la red mundial de sitios sagrados naturales de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). El 28 de abril de 2008, en presencia del presidente Felipe Calderón vestido de wixárika, el presidente de la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales, los cuatro gobernadores de San Luis Potosí, Durango, Jalisco, Nayarit y Zacatecas firmaron el pacto HuauxaManaka que se comprometía a preservar e incentivar el desarrollo de la cultura de este pueblo. Pese a todos los tratados nacionales e internacionales, el gobierno federal –a través de la Secretaría de Economía– otorgó 22 concesiones para explotación minera a la empresa canadiense First Majestic Corp. La minera obtuvo las concesiones de 6 mil 326 hectáreas que, como menciona Hayuaneme, incluyen el 70 por ciento de la superficie de Wirikuta y la antigua mina Real de Catorce, que dejó de operar en 1990. Según la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), aún no recibe solicitud de impacto ambiental de la empresa (Enciso, 2011).

La propiedad fue adquirida en noviembre del año 2009. No obstante, fue hasta principios del año 2011 que las noticias llegaron a la mayoría de los wixaritari. Según la compañía, los métodos de minería subterránea que se han usado allí en el pasado son la única forma económica de explotar esta mina (First Majestic Corp., 2010). Vale la pena señalar que la minería subterránea es totalmente indetectable por los asentamientos humanos en la superficie de la zona. Menciona que el trabajo en el proyecto denominado La Luz Silver se atenderá a normas estrictas y reglamentos ambientales.

El gobierno federal ya otorgó concesiones para otros 30 proyectos mineros en la región desértica que se extiende desde Real de Catorce, San Luis Potosí, hacia municipios como Bernalejo, que forman parte del territorio sagrado de los wixárika(Enciso, 2011).

El 18 de Mayo del 2011, en una rueda de prensa, el Comisario de Enlace afirmó:

“Somos los portavoces de los mara’akate<sup>16</sup>, los que abogan por nosotros. Wirikuta es como si quitaran el Tepeyac de México, la catedral de Guadalajara. Nos dicen ‘pero no se preocupen, no le va a pasar nada al peyote’. Pero la mina es la sangre de los ancestros que escurrió ahí y se convirtió en mina. Para nosotros es un lugar mágico. La gente puede decir que ahí no hay nada es un desierto... pero es un lugar sagrado. Estamos conectados en ese lugar (...) Cuando el sol se mete lucha fuertemente para nacer otra vez en Wirikuta. Se mete por San Blas y hace un gran esfuerzo. Entonces son muchas historias... ahí estamos luchando, echándole ganas, de lo que dicen los mara’akate (Saule Tunuari, 2011).

De este fragmento vale la pena subrayar varios aspectos. Primero, el hecho de que los portavoces aclaran de en forma constante la aprobación que han recibido de sus comunidades, en específico de las autoridades tradicionales y los mara’akate. El enlace o contacto es una forma de posicionar su palabra como algo que va más allá de una inquietud personal: el sentido comunitario. Segundo, las comparaciones que el comisario busca hacer de Wirikuta como un lugar sagrado equivalente a centros católicos representativos. Tercero, uno de los argumentos hechos públicos por First Majestic Corp., en el cual señalan que la explotación minera no afecta la superficie del sitio sagrado. Frente a esto, el comisario defiende la integridad del sitio, no únicamente como el espacio donde crece el peyote o el jícuri, sino como un espacio integral en el cual lo que crece en la superficie es tan importante como lo que yace en el interior de la tierra. No es desconocido para los wixaritari las riquezas que existen en las entrañas de Wirikuta; es precisamente porque las conocen

---

<sup>16</sup> Plural de mara’akame: chamán, curandero, sabio.

bien que le consideran un lugar ‘mágico, sagrado’ con el cual están conectados en muchos niveles.

Por otro lado, en cuanto a la narrativa social de este conflicto en particular, se ha registrado un movimiento bidireccional en cuanto a la cohesión y el contraste entre grupos wixaritari y teiwarixi. En este sentido, se observa, por un lado, la oposición directa con los mestizos al hablar de este caso en concreto. La oposición mestizos-wixaritari se hace explícita, en la siguiente afirmación de Ha’ Uimari, una estudiante wixaritari de 20 años: “siento que ya no seríamos muy wixas, que nos vencerían los mestizos, que nosotros fuéramos incapaces de defender”. Por el otro lado, existe por parte de otros portavoces un sentido de cohesión que permite argumentar a un público teiwarixi aludiendo retóricamente a una unidad imaginada bajo la noción de nación mexicana.

“Estamos vendiendo nuestro territorio como mexicanos. Seríamos cómplices sin decir nada a la sociedad. Escribí ayer un artículo que decía que nos da pena a los mexicanos ser indios y que queremos vender todo para ya no ser indios. Vislumbramos al primer mundo como algo que tenemos que seguir, ¿quién lo dice? Lo que nos acultura día a día. Los medios... eso es lo que nos hacen ver, que no hay caminos más que ese” (Hayuaneme, Registro de Observación en Plática informativa de Wirikuta, 2011).

En primer lugar, observamos como las heridas históricas –violencia histórica, estructural– no se niega ni se oculta, al contrario, Hayuaneme trabaja con ellas e interpela directamente al público para que este se identifique y logre colocarse al interior de la problemática para causar un efecto más directo. Mexicanos e indios son categorías sociales construidas históricamente que encierran una gran densidad simbólica y que cobran un sentido ubicándonos en un proceso de amplia duración en la cual, la tendencia a privatizar la totalidad del territorio, es sólo una nueva ola de choque cultural. En segundo lugar, siguiendo esta tendencia, observamos un cuestionamiento frontal a la idea de desarrollo subyacente a la noción de ‘primer mundo’, concebido como un proceso lineal guiado por ejes y valores determinados. El joven portavoz alude a la tendencia homogeneizante de los medios que ‘marcan un solo camino’ y que además *aculturiza* –no únicamente a los

indígenas, como se suele afirmar, sino a los mexicanos. Aparece la idea latente de que hay “otros caminos”, la cual supone una alteridad en la que los portavoces se posicionan y con la que se identifican. En varias ocasiones registradas Hayuaneme ha hecho alusión a estas formas alternas de organización y participación, como una forma de responder siguiendo modelos alternos de desarrollo que no implican la disolución de códigos y construcciones conjuntas de sentido de los wixaritari.

Por otra parte, a partir de la categoría analítica del tiempo mítico-genealógico, se observó que un eje clave de argumentación por parte de los portavoces era la alusión a un tiempo mítico, así como un tiempo genealógico observable en la recapitulación de episodios específicos de la historia de México. De esta manera los portavoces reconocieron en todos los foros observados cómo el fenómeno actual –la amenaza de Wirikuta- es sólo parte de un proceso de larga duración -desde lo prehispánico hasta la actualidad-. Esta conciencia histórica se dio en dos sentidos: histórica vinculado al Estado-nación e histórica-mítica ancestral. En el primer caso, la argumentación gira en torno a la historia de México. Como ya se ha observado, las categorías analíticas de mexicano, indio, europeo adquieren una significación histórica-social densa y una importancia central en la comprensión del desarrollo de los hechos desde la Conquista hasta la actualidad. A partir de la reflexión en torno a la caracterización de cada uno de estos colectivos se argumenta sobre la reivindicación del indio, no como una figura negada por los mexicanos “hijos de la chingada” (Hayuanemecitando a Octavio Paz, Registro de Observación en Plática informativa de Wirikuta y Procesión por Wirikuta, 2011) que buscan pertenecer al “primer mundo”, sino como una figura conciente de su propia historia y con un criterio formulado en torno a las dinámicas socio-económico-políticas actuales de las que son parte y las cuales afectan su forma de ser y pensar. En el segundo caso, el tiempo mítico se ve relacionado con el tiempo de los ancestros y con las historias de transmisión oral que han pasado de generación en generación. De un total de cuatro entrevistados, además de aproximadamente cinco conversaciones etnográficas, cada una de las historias en torno al origen y las peregrinaciones de Wirikuta son diferentes. Es precisamente este carácter a la vez individual

y colectivo de la tradición oral, lo que permite la apropiación directa de los portavoces de un complejo aparato mítico que exponen al público en función de su propia argumentación.

Vale la pena apuntar aquí que estos argumentos míticos eran recibidos con gestos de incompreensión por parte de ciertos sectores. Estos se explicitaban en las respuestas o dudas que el público o los interlocutores exponían en momentos determinados. En el caso de la rueda de prensa del 18 de Mayo, después de la narrativa expuesta por los portavoces en torno a Wirikuta como sitio sagrado y centro de una creencia ancestral, los reporteros buscaban analogías, símiles mucho menos complejos que les permitieran explicar a un público inexperto y ajeno a la cosmovisión wixárika en qué consistía *realmente* la importancia de Wirikuta. En el caso de las la entrevista en Radio UdG del 28 de Mayo y una entrevista televisada por el canal de la UdG una semana después, al finalizar la misma explicación por parte de los portavoces, el locutor en el primer caso y la presentadora en el segundo caso, llevaban inmediatamente el juego a su cancha. Me refiero a que, terminada la explicación “mítica” ambos locutores buscaban “hechos reales” que les permitieran denunciar legítimamente a personas específicas –políticos- dentro de una lógica política, crítica-académica, urbana. En este sentido, aparecían como argumentos de mayor peso los incumplimientos a nivel político de los tratados regionales, nacionales e internacionales y las faltas hechas por la Secretaría de Economía –o sea los argumentos económicos y políticos–, que los argumentos históricos y culturales expuestos por los portavoces wixaritari para basar sus posicionamientos políticos. El obstáculo para una mayor comprensión en este sentido, es que los wixaritari se veían obligados a traducir o interpretar su propia cultura para un público ajeno, lo cual implicaba el dominio de dos códigos diferentes que no siempre lograban aprehenderse.

Parece ser que la interpretación que predomina entre personas que no pertenecen a la comunidad wixárikasobre los mitos y su supervivencia es que, frente a un aparente “desconocimiento” del origen del mundo (en este caso), se acude a una serie de imágenes irracionales, mágicas, literarias para explicarlo. Esta dualidad en la que por un lado está lo racional de la ciencia occidental, moderna y por el otro lo irracional de la creencia pre-

moderna, así como la supuesta supremacía de lo racional-científico en el imaginario colectivo de las sociedades post-industriales, hacen que los argumentos míticos, quizá culturales e históricos presentados por los wixaritari no parezcan legítimos ni lógicos para un público general. En este sentido, los argumentos que aluden directamente a la historia mítica-cultural del pueblo wixárika no parecen tener cabida en una lucha profundamente desigual por ‘recursos’ donde existen muchos intereses materiales y serias divergencias culturales interiorizadas. Los portavoces reconocen esta incompreensión y desigualdad en el peso de los argumentos, por eso Saule Tunuari y Hayuaneme buscan constantemente a los públicos universitarios que tienen un pensamiento más crítico, así como intentan también la diversificación de sus argumentos.

Finalmente, uno de los hallazgos inesperados es el siguiente. Los intereses de la minera canadiense en el territorio-espacio de Wirikuta no es el único motivo por el cual el centro ceremonial está amenazado. Según la reflexión de Niukame, pero también de Saule Tunuari, Hayuaneme y el vigilante de Santa Catarina,<sup>17</sup> la amenaza es una respuesta a una especie de *descuido* que ha habido por parte de los wixaritari hacia su centro ceremonial. Éste descuido se les puede atribuir a los wixaritari en dos sentidos. En primer lugar, según la percepción de Niukame y del vigilante de Santa Catarina, el problema fue precisamente “no llevar gente que cuide” el sitio sagrado de manera constante, no designar de manera sistemática un vigilante. El “vigilante” no es una figura que cuente con una tradición histórica, no obstante se trata de una figura que cada vez ha tomado más relevancia dentro del sistema de cargos wixárika. Esto fue desde que los territorios sagrados que estaban más o menos estables en el mercado de compra-venta, ya fuera por el monopolio tradicional que existía sobre él o porque no eran hasta entonces atractivos, comenzaron a ser candidatos a su privatización y explotación por parte de las grandes trasnacionales en constante y veloz expansión. En este contexto, los ‘vigilantes comunitarios’ debieron estar preparados para enfrentar conflictos

---

<sup>17</sup> Vigilante de guardia en el Cerro Quemado durante el periodo de Noviembre 2011 a Febrero 2012. Nombre omitido por acuerdo con el mismo vigilante.

por intereses materializados valiéndose de los más diversos recursos. Así, wixaritari que hasta entonces se dedicaban al trabajo de la tierra, debieron enfrentarse a problemas legales, a la presión internacional por privatizar y también a cuestiones de Derechos Humanos, los cuales demandaban capitales –económicos y culturales- con los que no siempre contaban. En segundo lugar, los wixaritari entrevistados, atribuyen este descuido a la cada vez mayor afluencia de personas ‘externas’ o ‘ajenas’ en los perímetros del centro ceremonial. Este descuido, dicen, ha sido también poco *vigilado* por la comunidad wixárika. Así, observamos cómo la amenaza aparece percibida como un tipo de castigo, por haber explotado el territorio de otra manera. En este sentido, se incluyen como pequeñas amenazas –que han causado de alguna forma la principal amenaza de desintegración- las visitas de turistas y de viajeros que buscan la experiencia del jícuri o peyote “sin hacer una espiritualidad, interno” (Niukame, 2012).

Así pues, parece de gran importante la noción de vigilancia desde una perspectiva histórica y de los cambios y amenazas que se han acentuado para wixaritari en los últimos tiempos. La vigilancia se define siempre estrechamente ligada al peligro, la amenaza, la inseguridad para preservar lo propio en un sentido social. Es importante profundizar en la caracterización de aquello que se considera, desde su perspectiva, “en peligro de...” y que puede estar ligado a distintas dimensiones de la vida social.

### **La defensa: primeros (des)encuentros y movilizaciones**

En una plática informativa de Wirikuta el 19 de Mayo del 2011, Saule Tunuari, Comisario de enlace afirmó: “como migrantes establecidos en la ZMG, nuestros padres, ancestros nos enseñaron a seguir nuestra costumbre. No se olvida. Hay varios frentes, hay muchos wixaritari hablando en tres estados. Nadie deja su origen. Al mismo tiempo se ha de compartir con ustedes nuestra cultura”. Frente a la amenaza que supone la explotación de Wirikuta por la minera canadiense First Majestic Corp. Algunos wixaritari de la sierra y de la ciudad reaccionaron en un movimiento que Saule Tunuari logra explicitar. Defender Wirikuta ha supuesto una reflexión en un doble sentido. Por un lado, es de gran relevancia el reconocimiento –a nivel individual y comunitario– de la propia cultura y de sus

fundamentos. Mientras que, por el otro lado, ésta ha de ser ‘compartida’, traducida, interpretada, argumentada, defendida frente a un público heterogéneo pero principalmente ajeno a la cultura wixárika. Este otro movimiento que supone hacer público una visión propiamente wixárika, es a la vez un movimiento que supone dos formas de argumentación y de (des)encuentros. En primer lugar, existe una narrativa más *cohesiva* en el sentido de que delinea ejes de colaboración entre colectivos wixaritari y teiwarixi al argumentar en torno al deterioro de (la madre) naturaleza que implica la explotación y la contaminación de estos lugares. En segundo lugar, existe una narrativa más de *contraste* en la cual las diversas agrupaciones debaten en torno a intereses materiales específicos que por un lado los wixaritari, las organizaciones ecologistas, de Derechos Humanos, la UNESCO, etc. buscan la integridad del territorio incluyendo el subsuelo, mientras que por el otro, los ejidatarios locales, los gobiernos municipales y las instancias federales tales como la Secretaría de Economía persiguen el beneficio que implicaría una mayor tasa de empleo en la región.

### ***Cohesión por la madre tierra: creencia ancestral- ecologismo***

En primer lugar, existe una gran coincidencia dentro de los propios argumentos de los líderes wixaritari de lo que es su creencia ancestral –de conexión con la tierra- vinculada a las nuevas corrientes ecologistas de protección de la naturaleza. Como afirmó Saule Tunuari –que significa “el que vela por la naturaleza”- en una rueda de prensa: “no sólo estamos hablando para los wixaritari, estamos hablando de la madre tierra. Es nuestra segunda madre ¿Qué hemos hecho al respecto? La madre toma para poder alimentarse. No nomás es tarea wixaritari” (Saule Tunuari, 2011). Un día después, en una plática informativa el portavoz insistió: “No nomás estamos hablando de lo sagrado, estamos hablando de la madre tierra. Es nuestra segunda madre. ¿Qué hemos hecho con la madre tierra? No nomás para los wixaritari es importante, es sobre el medio ambiente (Saule Tunuari, Registro de observación Plática informativa de Wirikuta, 2011).

La vinculación entre el conocimiento ancestral y las lógicas medioambientales o ecologistas contemporáneas es esencial para en análisis de las interacciones entre wixaritari y teiwarixi,

así como en la formulación de argumentaciones ‘válidos’ para las lógicas ‘occidentales’, gracias al importante papel que han tomado estos discursos en los últimos años.

### *Contraste: integridad o explotación del territorio*

K+kame comenzó a tener noticia de lo que sucedía en Wirikuta a través de una instancia dedicada a la defensa de los Derechos Humanos<sup>18</sup>. Parece interesante que, para K+kame los Derechos Humanos sean concretizados en un individuo particular que trabaja en una instancia que incluye ese nombre. Así en lugar de llamar a la persona por su nombre atribuye a los Derechos Humanos las acciones de esta persona “Yo iba con Derechos Humanos”, “Derechos Humanos dijo...”. K+kame aceptó la invitación de la instancia de Derechos Humanos para asistir una junta en Wirikuta, en el desierto de Real de Catorce, a la cual asistirían diversos actores con intereses divergentes sobre la concesiones de territorio a la minera canadiense. Parece significativo que a esta junta no fueran invitadas las autoridades tradicionales wixaritari ni ningún otro wixárika además de K+kame. Además, K+kame no había sido invitado como representante del pueblo wixárika, sino como compañero, colaborador de la instancia de Derechos Humanos para que él pudiera informarse de lo que estaba pasando y conocer más a fondo la problemática. “Yo no fui a representar mi pueblo, yo no fui así, yo respeto mucho las decisiones de la comunidad. Yo no puedo hablar por la comunidad, mientras no me da orden la autoridad de allá” (K+kame, 2012). Al parecer, en esa reunión se encontraban representantes de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y otras instancias de gobierno, representantes de la minera canadiense First Majestic Corp. y los ejidatarios locales. Durante la reunión K+kame no pasó desapercibido. “No pues la gente estaba enojadísima. Como yo iba vestido de wixárika, me atacaron a mí. Me, me mentaron la mango, me humillaron, me regañaron, no... tantas cosas como wixárika. No nomás me dijeron a mí, a todo el pueblo wixárika” (K+kame, 2012). Así K+kame explica que durante la reunión no

---

<sup>18</sup> Nombre omitido.

únicamente le recriminaron cuestiones relacionadas con Wirikuta sino que los ejidatarios le insultaron llamándole a él y todo el pueblo wixárika “cochinos” y cosas similares. Por el otro lado, la instancia de Derechos Humanos que le había invitado participaba en defensa de los wixaritari y del sitio sagrado de Wirikuta.

“Y yo bordado así, me fui así. Hasta me querían que yo hablara. Que por qué yo no hablaba. Que porque yo no opinaba. Que me habían dado dinero, que me habían dado esto” (K+kame, 2012). K+kame no pasó desapercibido porque, entre otras cosas, llevaba su traje tradicional wixárika. Como narrativa social –categorías de identidad-, el traje tradicional implica un observable iconográfico más allá de la auto denominación y de la denominación del otro. Los bordados de los trajes tradicionales, como hemos observado, materializa el conocimiento intangible de los antepasados, siendo éste representado a través de elementos iconográficos. En este sentido, K+kame no era un asistente más, representaba toda una creencia ancestral que en el contexto específico de aquella reunión era uno de los argumentos más fuertes de negociación entre los portavoces de la minera, los ejidatarios locales, las organizaciones de Derechos Humanos y las instancias del gobierno mexicano.

La agresión y los insultos recibidos por K+kame durante la junta en Wirikuta lo llevaron a cuestionarse sobre las medidas que se estaban llevando a cabo por las autoridades tradicionales en la sierra y el papel que, en ese contexto, tenían los wixaritari de la ciudad. Al llegar a la ciudad K+kame convocó a una asamblea donde afirma que él fue quien propuso: “A mí me gustaría, me gusta que podamos hacer como wixaritari nosotros, se puede hacer una, una pequeña manifestación para poder apoyar a nuestra comunidad. Así también que digan en nuestras comunidades que sí estamos con ellos” (K+kame, 2012). Siguiendo a K+kame, los wixaritari en las comunidades de la sierra y las autoridades tradicionales aparecen una vez más como el interlocutor de las acciones que realizan y coordinan los miembros de la WAAU. No obstante, en el proceso de organización que prosiguió, los interlocutores se fueron ajustando determinados contextos. Así, pasó de ser una manifestación en apoyo a las comunidades para defender Wirikuta, a ser una manifestación dirigida al gobernador del Estado de Jalisco, a una manifestación dirigida al

Congreso del Estado, específicamente al comité de atención ciudadana a través de un diputado en particular.

Con el fin de consultar a las autoridades K+kame afirma haber decidido visitar a las comunidades para asistir a una reunión de la que tenía noticia. Se reunirían tres comunidades y la Unión de Centros Ceremoniales “ahí fue cuando convocamos al comisario en esa mesa estaba Hayuaneme como tesorero. Yo le dije en representación del WAAU, vas tú y va mi comisario. Tú como comisario tienes derecho de ir a dar la voz y como organización nosotros pues vamos. Y así se fue, se hizo un documento, se llevó, se le firmó” (K+kame, 2012). Las autoridades accedieron y dieron permiso para que se realizara la Procesión “dijeron que sí, que sí podríamos hacer eso. Porque era un apoyo, pues, eso fue que yo creo, lo que es la mega marcha que hicimos fue una historia. Que el pueblo wixárika o los wixaritari sí se pueden hacer muchas cosas cuando hay acuerdos conjuntos” (K+kame, 2012). Es muy probable que en el juego de miradas entre entrevistado y entrevistador -en lo que Bourdieu denomina *La ilusión biográfica*-, que K+kame estuviera estableciéndose como protagonista de las iniciativas y quien tomaba la decisión final sobre los hechos. Al triangular la información, otros datos registrados en observación y en otras entrevistas, apuntan a que el proceso conjuntó varias iniciativas provenientes de diversos miembros y figuras dentro y fuera de la organización aquí analizada. En particular el comisario de enlace, así como Hayuaneme, comenzaban a tener una cierta independencia de las dinámicas al interior de la organización y buscaban hacer una difusión más amplia entre estudiantes y profesionistas teiwarixi asistiendo a escuelas de educación media y superior. Finalmente fue Hayuaneme quien coordinó la Procesión; “como él domina bien el español, lo encabezó” (K+kame, 2012).

Asimismo, la fecha de la Procesión fue concertada considerando un movimiento a nivel nacional e internacional de wixaritari y simpatizantes haciendo presencia en diversos lugares simbólicos tales como; las oficinas de la minera en Canadá, de la ONU en Nueva York, de la embajada de Canadá en México y, en este caso, en el Palacio de Gobierno del Estado en Guadalajara. A nivel regional, además, figuras importantes del pueblo wixárika se

movilizaban para hacer más visible la problemática a nivel nacional. “Gabriel Pacheco nos invitó a que fuéramos a participar y fueron los de Nayarit, aquí Jalisco, ahí tomamos decisiones que cómo vamos a hacer. Se hizo una carta para el presidente y este pues como gobierno, como cultura yo creo que CONACULTA pues está apoyando también y este, eso estamos en pie de la lucha, yo creo” (K+kame, 2012). Estas diversas movilizaciones fueron a la vez cubiertas por los medios de comunicación, adquiriendo un matiz cualitativamente diferente y en el cual no se profundizará hasta un segundo momento de análisis e interpretación.

Observamos cómo, a partir de una narrativa espacio-temporal específica, comenzó a articularse una participación en torno a la defensa de Wirikuta. Esta defensa de Wirikuta –y su narrativa propia– articula a su vez una nueva narrativa en la cual se subrayan los elementos que pueden funcionar como una argumentación clave para un público teiwarixi ajeno a las formas “de ver y de pensar” de los wixaritari. Esta nueva narrativa está compuesta por las narrativas espacio-temporales que vinculan, por un lado, el respeto hacia los ancestros-elementos naturales y, por otro lado, los nuevos movimientos ecologistas a nivel internacional. Aunque se logra una coincidencia casi total entre estos argumentos, sigue existiendo un matiz diferente entre ambas argumentaciones. Mientras los teiwarixi ecologistas conciben la naturaleza como especies y ecosistemas en peligro de extinción; los wixaritari conciben a los elementos naturales no sólo como especies o ecosistemas en un sentido científico, sino como los propios ancestros, antepasados y divinidades intrínsecamente relacionados a sus propias vidas y a sus propios cuerpos. Asimismo es entre estas visiones diferenciadas que comienza a tejerse una nueva narrativa que incorpora elementos de unos y de los otros y también de aquello que no es incorporado, que queda en el terreno de lo propio. Así, los argumentos públicos que se hacen se ven marcados tanto por los sujetos enunciadores (que a su vez se *enuncian*) como los sujetos hacia los cuales está dirigida la enunciación. Se trata de un juego de intersubjetividades que va tejiendo la interdiscursividad social y que coloca a las narrativas como un foco privilegiado para la construcción de lo social.

Mantener la relación entre el espacio mítico de Wirikuta y los propios ancestros-divinidades en un contexto como el actual, requiere no únicamente las ceremonias y peregrinaciones llevadas a cabo desde tiempos inmemoriales por un sujeto, sino también el recuerdo colectivo de las mismas. Así también, mantener la relación entre el espacio mítico de Wirikuta y los propios ancestros-divinidades en un contexto como el actual requiere apropiarse de los dispositivos de comunicación que permiten llevar a cabo una circulación de la información más eficaz y trazar una serie de alianzas entre diversas narrativas sociales o categorías de identificación. Entonces, la participación ciudadana aparece aquí a la vez como un espacio de conciliación, en el cual los teiwarixi simpatizantes o no, pudieran *reconocer* la importancia que Wirikuta tiene para los wixaritari a la vez que un espacio de tensión y conflicto en el cual existen intereses materiales encontrados y divergencias culturales interiorizadas entre sujetos. Observamos así como las diversas narrativas de identidad se ven atravesadas por dinámicas sociales convergentes y divergentes en las cuales los procesos de resistencia y de reproducción afectan constantemente las diversas modalidades de participación. En el caso particular de las relaciones entre teiwarixi y wixaritari, la participación conjunta implica un espacio de negociación de significados y, finalmente, una construcción conjunta de sentido.

### **Del tiempo truncado: la latente desaparición de un sistema de vida**

*Sin Wirikuta se termina la manera de ver de los wixaritari.*

*No hay otro sitio, no es intercambiable.*

*Es muy difícil explicar lo que significa,*

*es un paradigma diferente al colonial*

*que impera nuestra forma de ser y pensar.*

Hayuaneme

Durante más de un año, en las pláticas informativas de la Procesión por Wirikuta y posteriormente en la campaña de difusión Wirikuta Habla, Hayuaneme y otros portavoces se esforzaban por explicar a los reporteros, a los políticos, teiwarixi, mexicanos, canadienses y a quién estuviera dispuesto a escuchar, por qué es tan importante Wirikuta y por qué no debe

ser concesionado a una minera transnacional. En el presente apartado argumentaré de qué manera el tiempo-*continuum* a manera de tiempo mítico-genealógico de los antepasados seguido del tiempo simultáneo, tal y como planteados en las categorías de análisis, se ve truncado en su proyección a futuro observado en el tiempo genealógico de los descendientes (el tiempo de los hijos). Se trata de un tiempo que se proyecta truncado si consideramos cómo se entiende la “forma de ser y pensar” propia de los wixaritari. Como ya se ha visto, es Wirikuta el corazón de un sistema de vida y de creencia ancestral que determina los ciclos ceremoniales y la vida comunitaria e individual de los wixaritari. Estando el sitio sagrado de Wirikuta amenazado y latente la desaparición de un sistema de vida tal y como es conocido hasta ahora, se coloca la pregunta sobre su transformación en *otro tiempo*. Este *otro tiempo* quizá de una mera transfiguración del sistema de vida, igualmente se proyecta como un tiempo de incertidumbre, de enfermedad de los sujetos y de enfermedad de la tierra después de las cuales no se sabe qué sigue.

En una entrevista en el programa “Territorios” de Radio UdG Hayuaneme encontró una forma gráfica y clara de ilustrar –todavía dentro de una lógica wixárika- qué pasaría con el tiempo, con la historia, con el mundo tal y como concebido por los wixaritari. Durante esta entrevista Hayuaneme volvió a explicar que el *t’sikuri* es un rombo que representa los cinco puntos sagrados;

“¿Qué quiere decir?, que por ahí precisamente nos originamos nosotros, en los cinco puntos sagrados y ¿qué quiere decir también? Que por ahí nos ven los dioses a los wixaritari. Si un punto deja de existir, si deja de existir Wirikuta, perdemos visibilidad entre los dioses y nos perdemos nosotros, y por eso se pierde el origen y todo lo que se ha hecho milenariamente por el pueblo wixárika. Si se pierden estas cuestiones, no solamente pierden los wixárika perdemos todos, la verdad, perdemos nuestra identidad y eso nos lo va a cobrar el futuro de alguna forma”(Hayuaneme, "Territorios", 2011).

Observamos que, a través de esta imagen, Hayuaneme logra esclarecer que al desaparecer un punto, el *t’sikuri* se desintegra, volviéndose quizá algo más, pero ya no un *t’sikuri* con cinco puntos. Si el espacio es transgredido, el tiempo continuo desde el tiempo de los

ancestros se detiene; “se pierde todo lo que se ha hecho milenariamente por el pueblo wixárika”. A esta pérdida, además, Hayuaneme le atribuye la pérdida de su “identidad” en un futuro que verá las consecuencias de las acciones en este tiempo presente o simultáneo.

Existe una relación intrínseca entre el espacio y los antepasados. Asimismo, esta relación se ve afectada por el contexto en el que esta reflexión está colocada. Mantener esa relación entre el espacio y los antepasados requiere algo más que la contemplación pasiva. Mantener el vínculo tradicional en la cual se basa por entero un sistema de creencias requiere una participación activa (Hayuaneme, 2011).

Sobre la posibilidad de que –por la negligencia de las autoridades estatales y federales, en conjunto con los grandes intereses del capital internacional- Wirikuta fuese explotado, las respuestas son escalofriantes. Niukame afirma que “se acabarían las fiestas. No, no se harían los ritos en las comunidades. Porque todo se hace de allá para acá en las comunidades” (Niukame, 2012). Para los wixaritari, el que no hubiera fiestas o se terminen los ritos a su vez implicaría no únicamente un cambio radical en lo que denominaríamos su *cultura exteriorizada*, sino una grave afección en lo más propio de cada individuo: sus cuerpos. Romper el vínculo no consistiría únicamente en una “traición a los antepasados” como afirma Ha’ Uimari, sino una repercusión directa en el bienestar físico y emocional de cada uno de los creyentes. Así, puede afirmarse que también existe un vínculo explícito entre el vínculo con los antepasados, el bienestar e integridad del territorio de Wirikuta y el bienestar e integridad de los wixaritari como personas-cuerpos vivos y como pueblo que se autoidentifica.

La muerte de Wirikuta se traduciría también en la enfermedad de cada uno de los wixaritari y “a lo mejor no nomás nosotros, sino México (...) porque le faltaron el respeto al lugar sagrado, al lugar donde nacimos, donde está la vida de los wixaritari” (Niukame, 2012). El énfasis en que esta grave falta no únicamente afectaría a los wixaritari es una constante en la totalidad de las entrevistas narrativas y etnográficas. Asimismo, se trata de una intuición que ha encontrado eco en las más diversas esferas; desde colectivos ecologistas (Por nuestro Río), activistas sociales, instancias de Gobierno (CDI, Partido Verde Ecologista) e

instituciones educativas. La inclusión de *los otros* en las repercusiones a causa de amenazar y atentar contra Wirikuta puede explicarse desde la afectación general que tiene los proyectos de macrodesarrollo sobre el territorio mexicano, latinoamericano, de los países subdesarrollados o desarrollados. Afecta a todos porque se trata de la degradación y la contaminación inmediata del medio ambiente; del agua, del suelo y la extinción de especies endémicas. Asimismo, estos proyectos implican el despojo de territorios a sujetos y grupos específicos, al tiempo que transforma las prácticas sociales y culturales de los afectados hasta el grado de la desaparición de la totalidad de sistemas de vida con códigos y conocimientos propios e irreproducibles.

La incertidumbre sobre lo que pasa y pasará en Wirikuta es absoluta y desconcertante en todos los niveles. Aparece un gran silencio y es difícil nombrar la más hiriente de las posibilidades. “Hace poco vi un reportaje, que para el 2014 va a estar todo... ahorita están trabajando adentro de la tierra, kilómetros, kilómetros, creo están llegando ya al cerro y se sabe muy poco. Porque uno no está enterado pues de lo que está pasando abajo, aunque está precioso abajo” (Niukame, 2012).

Así pues, hemos observado las narrativas de identidad; narrativas de circularidad y transición en coordenadas espacio-temporales concretas y recreadas en la abstracción. Estas narrativas resisten o reproducen órdenes sociales establecidos tanto de la sierra, su lugar de origen, como de la ciudad. En ambos casos, las narrativas se encuentran imbricadas en los cambios multidireccionales de los que forman parte los wixaritari en particular y la sociedad en general. El cambio, la amenaza, la vigilancia y la participación en las diversas dinámicas sociales se observan a través de las narrativas y su recreación de la realidad social. Sobresale en primer lugar, el no-espacio narrado que contextualiza y condiciona la participación de la organización wixárika. Así, aparece la invisibilidad y el desconocimiento como elementos narrativos que da forma a particulares procesos de resistencia a ésta y de búsqueda de reconocimiento a partir de la construcción de ciudadanía cultural. El caso de amenaza y defensa de Wirikuta es el caso de una narrativa fundante recreada a través de los más

diversos registros –oral, escrito, visual- que va incorporando argumentaciones/discursos sociales dando cuenta de una interdiscursividad social, de la cual la narrativa es objeto. Esta interdiscursividad no está desprovista de conflicto. Los procesos de resistencia y de construcción de ciudadanía cultural se ven inmersos en relaciones de poder altamente desiguales que afectan y reconfiguran las narrativas de identidad en torno a problemáticas específicas y generales. En el siguiente capítulo se dará cuenta de los conflictos a partir de los cuales se generan importantes procesos de resistencia, al tiempo que éstos suponen - junto con las formas de participación/reproducción del orden social- formas diferenciadas de construcción de ciudadanía cultural.

## **Capítulo V: Del conflicto y la resistencia a la construcción de una ciudadanía cultural**

En el presente capítulo analizo las diversas caras que adquiere el conflicto que enfrentan los wixaritari miembros de la Organización WAAU, así como las diversas maneras en las que los miembros han buscado enfrentar estos conflictos desde la resistencia, la participación ciudadana y la gestación de nuevos proyectos. En primer lugar, es en el conflicto cuando las categorías de identidad se delimitan más claramente. Así, los grupos se contrastan, se cohesionan ofreciendo siempre posturas diferenciadas. En este sentido, presento los desencuentros tradicionales y cómo estos se reproducen y se modifican en la ciudad, así como el desencuentro entre las autoridades y comuneros serranos y los migrantes urbanos. Posteriormente analizo la manera en la que los miembros de la Organización WAAU solicitan, piden y gritan para que su voz sea escuchada, que su expresión sea vista y, en suma, observo cómo han buscado un reconocimiento en tres principales escenarios: (1) desde su cotidianeidad en la venta de artesanías y desde su Proyecto Colectivo, (2) en el caso particular de Wirikuta y (3) alrededor de Huichi, la venadita mascota de los Juegos Panamericanos.

A partir de la triangulación de los datos construidos a partir de la observación, las entrevistas y su análisis se han caracterizado los principales conflictos enfrentados por los wixaritari miembros de la WAAU. Estos conflictos no se limitan al interior de la organización y ni siquiera al contexto inmediato de los miembros, se trata de conflictos complejos, multicausales, construidos históricamente y en el que los sujetos tienen mayor o menos incidencia cada uno con narrativas de distintas tesituras. Se han considerado tanto conflictos de largo alcance o de larga duración, así como su papel en los conflictos puntuales que acosan a la organización en estos diversos escenarios de análisis y observación. Asimismo los actores de estos diversos conflictos cambian, las categorías sociales de identidad –de cohesión y contraste- se reconfiguran según la situación, sus alianzas y sus oposiciones. No obstante, se han alcanzado a distinguir ocho diferentes oposiciones.

Sofía, sugiero que caracterices los actores en los conflictos tomando en cuenta cada uno de los tres escenarios y después tejas con tu narrativa al respecto, considero que podrías lograr un nivel de profundización mayor. Diferentes actores en diferentes conflictos.

Primero, cómo ya se ha observado existe el conflicto histórico entre las comunidades de la sierra por los límites territoriales. Se trata de un conflicto que afecta las diferentes relaciones entre wixaritari en la sierra y en la ciudad, una dificultad que ha de ser conciliada parcialmente para abonar a la resolución de problemáticas específicas que enfrentan los wixaritari en general. Segundo, existe un conflicto entre los wixaritari de las comunidades de la sierra y los wixaritari residentes de la ciudad; el desconocimiento de los primeros sobre los segundos, deja a los migrantes urbanos al margen de las lógicas comunitarias políticas y ceremoniales. Este conflicto abona a la argumentación de colocar a los migrantes en un no-espacio. Asimismo, el tercer conflicto entre los wixaritari residentes de la ciudad y teiwarixi residentes de la ciudad les coloca en un no-espacio o espacio de desconocimiento que genera dinámicas violentas de discriminación que afectan la vida cotidiana y la vida social de los sujetos. En el caso de la Procesión por Wirikuta el cuarto conflicto reúne a todos los wixaritari -de las comunidades de la sierra y residentes de la ciudad- y simpatizantes frente a la minería transnacional de First Majestic Corp. y la Secretaría de economía quien dio las concesiones. En el caso de la resistencia y la negociación en el contexto de los Panamericanos, la quinta oposición se dibuja entre la organización WAAU y otras instancias de gobierno en contra del comité organizador de los Juegos Panamericanos (COPAG 2011). Estos escenarios particulares dejaron ver además una sexta relación conflictiva entre la organización WAAU y otras organizaciones que buscan una relación empática con los wixaritari al tiempo que les perjudican al guiarse únicamente por sus propios intereses. Específicamente en los Juegos Panamericanos, también pudo observarse los conflictos al interior de la organización, oponiendo en séptimo lugar a dos sectores. Finalmente se analiza una oposición transversal a cada escenario y también al interior del grupo de los wixaritari; aquel entre los hombres y las mujeres wixaritari, entre quienes se registraron casos de violencia de género, así como divergencias interiorizadas en cuanto a percepción del quehacer femenino y las posibilidades de participación política.

Estas diversas oposiciones cobran centralidad en las diversas dinámicas, algunas son más evidente en tanto que son pronunciamientos de resistencia o declaración de alteridad. Tal es el caso de la resistencia a la explotación del centro ceremonial de Wirikuta y la manipulación de símbolos sagrados en el contexto de los Juegos Panamericanos. Otros conflictos permanecen silenciados y de ellos dan cuenta únicamente las narrativas individuales de los miembros co-construidas en el proceso de las entrevistas. A continuación, se presenta el análisis de los diversos conflictos y negociaciones -y con ellos los procesos de resistencia y de construcción de ciudadanía- siendo éstos no entidades analíticas claramente definidas, sino dinámicas que se van definiendo en torno a situaciones sociales específicas y que presentan particularidades según el caso analizado. La siguiente exposición sigue el eje de los eventos en orden cronológico de observación, cerrando con apartados meramente analíticos transversales a los diversos escenarios.

### **Desencuentros serranos, desencuentros urbanos: la reproducción urbana del conflicto entre comunidades y la discriminación en la ciudad.**

En el presente apartado se abordará el tradicional conflicto entre comunidades y la reproducción de éste en la ciudad. Asimismo se abordará otro conflicto que enfrentan los wixaritari en la ciudad: la discriminación por parte de los teiwarixi. En este apartado cobran especial relevancia las categorías de identidad, ya que definen el grupo con el que se identifican los sujetos en particular, al tiempo que se deslindan frente a otros grupos. En el primer caso, las categorías de contraste implica el desconocimiento de los sujetos provenientes de una comunidad frente a *otros* wixaritari de *otra* comunidad; *de Santa Catarina* o *de San Andrés*. En el segundo caso, todas estas se cohesionan en una categoría unificadora *wixaritari*, que a su vez contrasta con la categoría de *teiwarixi*. Este juego de oposiciones y alianzas determina las dinámicas a través de las cuales los sujetos se relacionan entre ellos y con el entorno. Asimismo estas dinámicas influyen en la manera en la que los sujetos se narran a sí mismos y a los otros en un ejercicio de reflexividad que detona o modifica las formas de participación y organización en la construcción de ciudadanía cultural.

## La reproducción urbana del conflicto entre comunidades

Desde la Revolución Mexicana, las comunidades de Santa Catarina Cuexcomatlán, San Andrés Cohamiata -y Guadalupe Ocotán después- San Sebastián Teponahuaxtlán y Tuxpan de Bolaños, han buscado mantener la posesión de su territorio y tramitar su reconocimiento y titulación como bienes comunales. Este proceso se ha logrado parcialmente; enormes extensiones de tierra han sido excluidas de la titulación. Históricamente entonces, las comunidades han sufrido invasiones de grandes ganaderos, caciques regionales y ejidos a los que les dotaron tierras que pertenecen a las comunidades de wixaritari. Actualmente el problema no es sólo agrario, sino que también tienen que enfrentar el ataque de “políticas y leyes neoliberales encaminadas a la disolución de la comunidad, su territorio y la unidad de sus asambleas” (Godoy & Robles, 2008). Por encima de los tratados, acuerdos políticos nacionales e internacionales, están los intereses de los empresarios y el capital transnacional; “esto plantea otro tipo de resistencia territorial, sin dejar de lado las reivindicaciones agrarias” (Godoy & Robles, 2008). Los largos procesos de defensa y juicios agrarios han tenido algunos efectos. En 2001 Santa Catarina Cuexcomatlán recuperó unas 3 mil hectáreas invadidas por una familia de caciques ganaderos durante más de 20 años. De igual manera, San Sebastián Teponahuaxtlán y Tuxpan de Bolaños, desde el año 2000, han recuperado casi 36,500 hectáreas, y quedan aún pendientes unas 12 mil invadidas por ganaderos. En San Andrés Cohamiata se restituyeron casi 2,700 hectáreas de un conflicto de límites con el ejido San José del Refugio. No obstante, permanecen en conflicto más de 14 mil hectáreas por invasiones, superposiciones y segregaciones a los planos originales (Godoy & Robles, 2008).

En cada una de estas comunidades éste conflicto agrario ha cobrado matices cualitativamente diferentes. Existen intereses específicos según la comunidad, así como una desigualdad en el acceso a los recursos necesarios y las capacidades para movilizarlos. Esto ha provocado que en el conflicto agrario/empresarial desemboque también un conflicto entre comunidades por los límites territoriales. Además, la presencia de diversas organizaciones externas, tales como Asociación Jalisciense de Apoyo de Grupos Indígenas (AJAGI), han

tenido una gran incidencia en las dinámicas de negociación, que a su vez ha afectado las relaciones entre comunidades. Se trata de un conflicto de raíz histórica sobre los límites territoriales que ha marcado las dinámicas entre las comunidades por décadas.

El conflicto entre comunidades de la sierra ha sido explicitado en numerosas ocasiones durante el trabajo de campo y las entrevistas. Tzukulima incluso ha utilizado la palabra “discriminación” para referirse a los problemas que ha enfrentado por ser hija de una pareja mixta -padre de San Andrés y madre de Santa Catarina-. No es el objetivo de este apartado dar cuenta de los detalles de este conflicto. No obstante, sí es importante considerar la manera en la que este conflicto es reproducido en la ciudad entre los wixaritari de las diversas comunidades y cómo ha afectado a la conformación y consolidación de la organización WAAU.

“Tú te quedabas con esa idea de que son malos, que nos están quitando mucha tierra. Y los veías en alguna ciudad pero no les saludabas por lo mismo tienes mucho rencor. Pero aquí, sobre todo donde empecé a, pues a convivir más con todos los wixas”(Ha'Uimari, 2012). En este sentido encontramos una dinámica bidireccional. Por una parte, es en la ciudad donde las diferencias entre comunidades son enfrentadas por sujetos específicos que, incluso al provenir de diferentes comunidades, son puestos en relación en un tercer espacio. En la ciudad, aunque los diversos grupos se identifiquen a través de categorías de contraste – proveniente de San Andrés o de Santa Catarina, por ejemplo–, en éste tercer espacio urbano son necesariamente asociados todos en una categoría de cohesión: sean originarios de San Andrés o Santa Catarina, en Guadalajara son todos wixaritari. Así, los sujetos se encuentran y se enfrentan de una manera más directa, lo cual provoca como segunda dinámica que, por el otro lado, estas diferencias endémicas sean parcial o totalmente conciliadas.

El tipo de relación que se establece en la ciudad replantea las relaciones tradicionales entre comunidades. Ésta relación se hace más cercana, los miembros de las distintas comunidades se relacionan (incluso si deciden no relacionarse) y se re- o des-conocen. Estas diferencias pueden predominar según cada sujeto. Pero también los conflictos tradicionales heredados y recreados en el contexto urbano logran conciliarse parcialmente durante momentos

puntuales. De cualquier manera, los conflictos tradicionales son repensados en el contexto urbano, conciliados parcialmente en algunos casos, o ignorados la mayor parte de las veces en otros.

“Nosotros nos tenemos que organizar porque la comunidad estaba peleada entre santa Catarina, San Andrés, San Sebastián y Santa Catarina. No queremos, digo mi personal, yo no quiero que seamos así. Hay que enseñarnos, hay que educarnos y decir a nuestras autoridades mira, es que estás mal, autoridad, o estás mal tú. Mira es mejor, como hermanos nos tenemos que hablar bien y platicar como aquí somos una comunidad de tres comunidades, y Tuxpan, cuatro” (K+kame, 2012).

Los wixaritari de la sierra, afirma K+kame tienen que *enseñar* a los wixaritari de la ciudad lo “tradicional”. Por su parte, los de la ciudad tienen que enseñar a los de la sierra, incluyendo a las autoridades tradicionales, a trabajar en conjunto, como lo han hecho en la organización WAAU. Para K+kame “eso es difundir que nos conozcan”. La totalidad de los entrevistados, así como los portavoces más importantes entrevistados durante la observación, manifestó su desapruebo por la permanencia de las divisiones entre wixaritari en la ciudad e incluso en las comunidades de la sierra. Hayuaneme y Saule Tunuari, por ejemplo, atribuyen a estas divisiones tradicionales la incapacidad de las autoridades –en momentos puntuales- para organizarse o dar una pronta respuesta a las gestiones realizadas tanto por los wixaritari de la ciudad, como por organizaciones que buscan el beneficio de las comunidades.

Es en la ciudad donde la importancia de las diferencias entre comunidades, aunque no se desvanecen, sí comienza a ser relativizada. Fue en la ciudad que se conocieron y se juntaron los padres de Kena, su padre proveniente de San Andrés y su madre de Santa Catarina. Al crecer Kena repitió este patrón, al juntarse con Atilano, proveniente de Santa Catarina. Esta particular posición intermedia, ampliamente favorecida por la distancia adquirida por el vivir en la ciudad, permite nuevas lógicas y alianzas en momentos puntuales en los cuales, las categorías de contraste se reorganizan para ubicar a los wixaritari de todas las comunidades ante empresas transnacionales extranjeras, el Congreso del Estado, el

Gobierno Federal o cualquier interlocutor propuesto o impuesto. Así, en el caso particular de Tzukulima “hay este conflicto, por ejemplo por lo de Wirikuta, no se quieren aliar. Yo no me puedo poner ni de lado de san Andrés ni de Santa Catarina, como que no lo siento, no pienso que ha de estar peleados”. Observamos como el conflicto comienza a ser puesto en tela de juicio y comienza a surgir una nueva lógica conciliadora, de cohesión frente a una situación determinada.

### **Discriminación en la ciudad: violencia estructural y simbólica**

*Para mi actualmente es un orgullo que yo sea wixárika,  
que conserve esa sangre, más de 5000 años  
y portar todavía el traje,  
a pesar de muchas cosas... del racismo.  
Saule Tunuari*

No todos los wixaritari han actuado como Saule Tunuari. La discriminación, o como él lo denomina, *racismo*, ha afectado a los wixaritari como colectivo y como sujetostanto, que han dejado de usar el vestido, hablar la lengua, aunque sea durante ciertos periodos de tiempo. No obstante, SauleTenuari, afirma que “a pesar de muchas cosas, del racismo”, él sigue sintiendo ‘orgullo’ el cual manifiesta concretamente en seguir usando el traje tradicional y hablar la lengua que otros desconocen y desprecian. Después de vivir 17 años en la ciudad, el comisario de enlace reconoce las dificultades que él y su grupo han de enfrentar, al tiempo que se dedica, junto con sus compañeros a dar a conocer una cultura que les ha de identificar *a pesar* de todo.

La discriminación, la violencia, en tanto relación constitutiva de poder, puede solamente concebirse porque somos una sociedad estructuralmente asimétrica. La violencia es entonces, no sólo una expresión ni un acto, sino la representación del conflicto en sus múltiples dimensiones sociales. En este sentido, la discriminación representa una forma de violencia a través de la cual se manifiestan las más profundas asimetrías, así como el conflicto –latente o explícito- que éstas suponen entre grupos diferenciados.

Observar la expresión o el acto discriminatorio permite entonces pensar los conflictos históricos, sociales, políticos y económicos de largo alcance que los producen, *justifican* o legitiman. Así como Reguillo (2012) afirma -en torno a otro tipo de violencias- que la maquinaria social precede a los actores sociales, así la sociedad asimétrica justificada históricamente precede a los actores y su acto discriminatorio. El trabajo parece concentrarse en identificar las diversas dimensiones de lo social pertinentes para encontrar las configuraciones que condicionan este acto. En este sentido, vale la pena pensar la violencia no únicamente como política, excepción o estructura, sino como un fenómeno ‘normal’ y cotidiano. Esta perspectiva permite pensar las complejas relaciones entre actos violentos –discriminatorios y otros-, significación, representación, hegemonía o formas de resistencia (Ferrándiz & Feixa, 2004).

Existen diversas maneras en las que la discriminación afecta a los sujetos. En la mayoría de los casos, los actos discriminatorios consisten en *nombrar* de manera despectiva, a los entrevistados “indios”, “india despatarrajada”, “payaso”. No obstante, burlarse del vestido tradicional, los huaraches o la forma de hablar es una de las constantes, la cual afecta en momentos y contextos determinados, pero que más inquieta al sujeto y de la que sus consecuencias son más evidentes. También se han registrado casos en que la discriminación se manifiesta negando a los wixaritari la entrada a lugares –un aeropuerto, un centro comercial, una tienda- o sacándolos de éstos mismos lugares sin ninguna razón aparente (Tzukulima, 2012). La discriminación también se manifiesta a través de prejuicios cuando los teiwarixi agreden a los wixaritari haciendo comentarios que asumen que los wixaritari van a un lugar a pedir limosna, hacer la limpieza o, en específico, limpiar el baño. También se les han atribuido de forma infundada robos por cómo van vestidos (Tzukulima, 2012) o la policía les persigue alrededor de centros comerciales sin aparente motivo. Otra forma de discriminación es simplemente ignorarles cuando van a solicitar un servicio a la universidad o a una instancia de gobierno. Sólo en un caso mencionado éstas agresiones implicaron violencia física, no por parte de los teiwarixi que agredían, sino de la joven wixárika por enojo o en defensa propia.

En el trabajo de campo, tanto en las entrevistas narrativas, como en las conversaciones etnográficas, sobresalió el hecho de que muchos de los episodios de discriminación sufridos por los entrevistados ha sido sobre todo en la secundaria “ya ves que es una etapa un poquito muy difícil”, comenta Tzukulima (2012). Este tipo de actos discriminatorios, sobre todo en edades tempranas, vienen inevitablemente en casi todos los casos seguidos de cambios en la forma de ser y vestir. Estas reacciones pueden ser desde la defensa a golpes (en un caso), dejar de usar el vestido tradicional y huaraches (en tres casos mencionados), hasta preferir no tener amigos teiwarixi o alejarse de los grupos de jóvenes teiwarixi. Aunque la discriminación es una constante a lo largo del tiempo en tres de los cuatro casos de entrevistados, tal como se afirma desde la narrativa colectiva de la WAAU, los sujetos suelen atribuirle a ésta un momento determinado en sus vidas que ha sido superado. Así, vuelven a usar sus ropas tradicionales, vuelven a tener amigos teiwarixi o a ser más extrovertidos después de ese momento. O simplemente “se van acostumbrando”. Después, los mismos sujetos se proponen no poner atención a los actos discriminatorios o a emprender las más diversas actividades para prevenirlos. En este sentido, parece pertinente destacar las formas de resistencia ante la discriminación tomando en cuenta el curso de vida tanto individual como social. Es un análisis que requiere una mirada circular sobre la vida y la forma de enfrentar las diversas expresiones de discriminación.

En el caso de Niukame (2012) la discriminación fue la mayor dificultad que enfrentó en las primeras etapas de la vida en la ciudad. “Que eres moreno, no hablas bien español (...). Yo iba con mis huaraches primero, pues ya. Cambia mucho después uno, porque te someten a esas ideas”. En su caso, fue posteriormente que comenzó a conocer a “académicos, compartir esas ideas conocimientos, ya no fui muy como cuando estaba más chiquito, cuando estaba en la secundaria. Ya no tuve problemas, siempre fui bien recibido en todos los sentidos” (Niukame, 2012). Continuó estudiando un diplomado en Derechos Humanos Laborales en el ITESO y otro diplomado también en el ITESO en colaboración con la Escuela Metodológica Nacional que consistía en una capacitación para manejar una asociación o gestionar la dinámica de un grupo con miembros interesados en generar alguna actividad, “todavía cuando andaba en la rebeldía, porque siempre tiene mucho que ver

eso”(Niukame, 2012). Fue en estos contextos de organización y “rebeldía” que Niukame encontró un lugar donde no existía la discriminación y donde ser indígena, ser wixárika abría puertas a dinámicas sociales y lugares específicos que podrían parecer inaccesibles de otra manera.

De cualquier manera, en todos los casos, los actos discriminatorios en contra de los sujetos entrevistados, han generado reflexiones sobre la propia identidad y la manera en la que son percibidos por los otros. “Siempre como que nos han visto mal, [como] gente mala, como que gente que roba y es algo que a mí se me hace injusto” (Tzukulima, 2012).

Por otro lado, una de las formas de discriminación es paradójicamente llevada a cabo por las organizaciones que precisamente buscan “ayudar” a las comunidades indígenas. Ésta entonces podría clasificarse como una discriminación positiva. En la ciudad, “Mucha gente que, pues, como indígenas nos ven como ‘pobrecitos, necesitan ayuda, hay que apoyarlos’” (K+kame, 2012). Esta forma de discriminación es entonces, contraproducentemente, pues en el discurso adoptado por algunas instancias u organizaciones de orden asistencialista, el indígena es un sujeto colectivo al cual hay que brindar ayuda o apoyo, pero siguiendo un esquema absolutamente vertical. Al contrario, tanto el Proyecto Colectivo como la totalidad de los sujetos entrevistados, lo que proponen es una dinámica desde la horizontalidad, en la cual las instancias gubernamentales u otras organizaciones no promuevan un asistencialismo y una dependencia por parte de los wixaritari, sino que colaboren con ellos en los términos propuestos por los propios wixaritari –a través de la WAAU-que más que nadie conocen sus propias necesidades y saben formular los requerimientos de su parte y los términos de colaboración. En este mismo sentido, aparecen como un foco de conflicto las figuras intermediarias en la comercialización de artesanía. “Hay muchos líderes intermediarios y todo eso. ‘Los indígenas necesitan esto’, pero no nos daban más apoyo, ellos se aprovechaban más” (K+kame, 2012).

En cuanto a los motivos de los actos discriminatorios, aunque no son atribuidos a una sola cuestión, sobresale el papel atribuido a “la ignorancia”. En este sentido la discriminación es asociada directamente con el desconocimiento parcial o total de la *otra* cultura, la wixárika.

Este desconocimiento y la forma en la que ésta produce divergencias culturales interiorizadas, es observable en la siguiente afirmación de Ha' Uimari.

“Es lo que más se vive, todos los wixas, y sobre todo esa dificultad de que te puedan entender exactamente lo que tú quieres decir y poder convivir con otra gente. Pero sobre todo discriminación, en la universidad, afuera, cuando traes tu traje, a veces como que no saben quién eres, de donde eres, que eres de aquí mismo de Guadalajara (...) Yo pensaba que todos sabían quiénes eran huicholes, pero no, ni siquiera saben que hay indígenas aquí en Guadalajara, en el estado (...) Tengo otros intereses y ellos otras, hay ese conflicto que la mayoría de ellos casi todos tienen lo mismo” (Ha'Uimari, 2012).

En este sentido es explícita la presencia de un conflicto de intereses tanto subjetivos como materiales. Éstos no sólo se reducen a escenas concretas de discriminación o una lucha manifiesta sobre un asunto en particular. Se trata de los enfoques con los cuales los sujetos se aproximan a las más diversas esferas de la vida. Tal es el caso de la divergencia de intereses personales de Ha' Uimari y el enfoque de los programas de estudio que se enfocan “únicamente en el dinero” y en uno de los cuales ella está inscrita. Asimismo se observa esta diferencia de enfoques en el significado que le otorgan por un lado, ella y por otro lado, sus compañeros teiwarixi de su clase a la noción de “responsabilidad social”. Este el caso particular que expone Ha' Uimari se trataba de un debate sobre los avisos de las cajetillas de cigarro. Ha'Uimari creía que responsabilidad social en ese caso era velar por la salud de la gente, y hacerse “responsables de lo que les pase a otros” (2012), o sea las enfermedades causadas a los consumidores de cigarros en este caso. Mientras, sus compañeros teiwarixi aseguraban que la responsabilidad social consistía en cumplir con la ley que les obligaba a colocar los anuncios en los cigarros y, finalmente “cumplir esos requisitos que el gobierno les pide”. Como en este caso, la totalidad de los sujetos entrevistados y observados hicieron alusión a la inquietud de no sentirse compatibles, sino es que ni siquiera escuchados o comprendidos en cuestiones muy específicas en la ciudad.

Finalmente, reconocemos que un acto discriminatorio supone la instauración de un poder previo. Este poder llega a instaurarse a través de complejos procesos históricos cuyo flujo y

dinámicas se ven atravesadas de las más diversas relaciones de poder entre diferentes y desiguales. El poder operante en estructuras estructuradas y estructurantes es legitimado, a la vez que ejercido, por el acto de (auto)clasificación que permite nombrar todo lo existente y, a través de nombrarlo, dotarle de cierta condición. El poder instauro un orden social al tiempo que lo nombra. Así, los nombres y los actos discriminatorios –violentos- quedan como *índices* de un poder previo al que no podemos acceder por la experiencia inmediata(Reguillo, 2012).

Es precisamente el poder previo, instaurado y ejercido sobre las mentes y los cuerpos, el que condiciona todo lo demás. Al clasificar (discriminar) a alguien como el *otro* –el indio, el pobre, el ignorante– y así dotarle de cierta condición (inferior), se ejerce sobre él un poder que activa, provoca o legitima una serie de (pre)juicios y prácticas que actúan en silencio pero eficazmente (Reguillo, 2012). Se trata de una condición necesaria para la producción de *inermes*(Cavarero, 2009).

Si consideramos la comunicación como hecho fundante, y al acto de nombrar como un acto performativo, al nombrarles de forma genérica se les atribuye a los *otros* una serie de rasgos abstractos y preconcebidos. Es así como el sujeto individual perteneciente a este grupo pierde su singularidad. Dotar de cierta no-condición (o condición inferior) al otro es, en cierta forma, quitarle lo humano. Es cuando se *desconoce* la singularidad de lo humano –en este caso a través de la configuración comunicativa de lo social- en el que la discriminación, como una forma de violencia puede ejercerse sobre los cuerpos de los sujetos.

Pero ¿en qué tipos de violencia puede clasificarse un acto discriminatorio? La discriminación parece participar transversalmente de varias categorías analíticas que refieren a la violencia. Según la clasificación que presenta Reguillo (2012) la discriminación puede relacionarse de manera directa con la violencia estructural y con la histórica. La estructural es aquella que, como ya esbozamos, se vincula a las consecuencias y efectos de los sistemas que operan sobre aquellos cuerpos. Mientras, la violencia histórica “golpea a los grupos considerados “anómalos”, salvajes, inferiores (mujeres, indígenas, negros) y hunde sus raíces en una especie de justificación de larga data”(Reguillo, 2012).

Desde otra lógica, los actos discriminatorios que interesan a este apartado tienen que ver con la violencia cotidiana; violencias *diarias* que toman lugar entre individuos, violencia que puede denominarse “microinteraccional”. Estas microinteracciones son especialmente significativas, ya que normalizan las pequeñas brutalidades, creando un “sentido común o ethos de la violencia” (Ferrándiz & Feixa, 2004, pág. 153). Esta podría, asimismo relacionarse con la llamada violencia política llevada a cabo por las autoridades oficiales y hacia aquellos que se les oponen (Ferrándiz & Feixa, 2004).

Finalmente vale la pena hacer hincapié en que en la mayoría de los casos entre los grupos de wixaritari (y otros grupos *subalternos* mexicanos) se trata de una discriminación a manera de violencia simbólica. Este tipo de violencia se concibe más como humillaciones internalizadas que legitiman la desigualdad y las posiciones de los propios actores en la jerarquía. Este tipo de violencia, con más casos de los que se quisieran encontrar en el México contemporáneo, “se ejerce a través del conocimiento y desconocimiento, conocimiento y sentimiento, con el inconsciente consentimiento de los dominados” (Bourdieu & Wacquant, 1995). Es a partir de esta perspectiva sobre la discriminación como violencia simbólica que puede desprenderse una argumentación que logre ir del (des)conocimiento que implica un nombramiento vacío, a un proceso que logre un conocimiento del desconocimiento, que logre a su vez reelaborarse como un reconocimiento del otro, así como lo que del otro hay en nosotros mismos. Este reconocimiento ha de buscarse a través de un conjunto de dispositivos, aunque “frágiles, intermitentes, expresivos y fragmentados, que la sociedad despliega para resistir, visibilizar o sustraer” (Reguillo, 2012).

### **Organizaciones wixaritari en la ciudad: de la búsqueda de un doble reconocimiento**

En el presente apartado se argumentará, a partir de los datos registrados, que las organizaciones de wixaritari en la ciudad han buscado, desde su origen y en su consolidación con la WAAU, un doble reconocimiento. Por un lado, el desconocimiento por parte de los wixaritari de la sierra ha empujado a diversos wixaritari de la ciudad a

organizarse de manera que las autoridades tradicionales y los demás comuneros les reconozcan como parte de la comunidad aunque vivan en la ciudad. Por el otro lado, la ciudad conlleva sus propias dificultades –la falta de un espacio, la discriminación, el desconocimiento de su cultura y las divergencias culturales interiorizadas que les impide *entenderse*–, por lo cual los wixaritari organizados buscan la conciliación de estos conflictos buscando el reconocimiento de los sectores que pueden –y deben– conciliar y proporcionar un apoyo o una resolución. Aunque son varias las organizaciones de wixaritari que han surgido y se han consolidado en la ciudad buscando un doble reconocimiento, la estructura del presente apartado se concentrará en la organización Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos. Así pues, en esta primera parte de “Antecedentes” aludiré a aquellas experiencias que detonaron en los miembros dirigentes las inquietudes que ahora les llevan a participar en la organización WAAU y a fortalecerla. En la segunda parte, expondré y analizaré los inicios y el primer desarrollo de la Organización, siguiendo los conceptos y categorías analíticas de resistencia y construcción de ciudadanía.

### **Organizaciones de jóvenes estudiantes: antecedentes**

Fueron las dificultades enfrentadas por los wixaritari –incluso de la más temprana edad– las que favorecieron la asociación entre los sujetos miembros por los canales informales primero, y más formales después. En el presente sub-apartado expondré los casos de Niukame y Tzukulima, dos jóvenes adultos (superan los treinta años de edad) que hoy por hoy representan figuras claves en el funcionamiento y la imagen de la WAAU. Se trata de dos casos que dejan ver –desde una narrativa personal transversal a diversos espacios y tiempos– las motivaciones detrás de las primeras iniciativas de organización entre jóvenes wixaritari de la ciudad a mediados de los noventa. La organización de jóvenes y de jóvenes estudiantes wixaritari representa en este contexto un antecedente de gran relevancia para la comprensión de la base social y el capital acumulado en experiencia por sus miembros clave.

En el caso de Niukame, en el momento de quedarse solo en la ciudad fue cuando comenzó a conocer más compañeros jóvenes wixárika que estudiaban como él la secundaria.

“Empezamos a intercambiar ideas, porque éramos de diferentes comunidades y queríamos hacer algo para vivir más mejor, porque siempre era... se malpasaban pues, sin comer iban a las escuelas. Era bien difícil” (Niukame, 2012). Así fue como buscaron conformar una asociación civil con la asesoría y el apoyo de los jesuitas para cuestiones legales y de “papelería”. Después de trabajar casi un año con niños-jóvenes wixaritari y asesores, Niukame fue de los fundadores de la Unión de Jóvenes Estudiantes Wixaritari en Guadalajara A.C. El proyecto principal de esta A.C. consistía en mantener “una casa donde hubiera comida, donde durmieran bien, donde hubiera computadoras para hacer sus trabajos de la escuela. Y cuando eran ya egresados hacer sus servicios, sus prácticas, que fueran a las comunidades. Y así fue” (Niukame, 2012). Quienes egresaban de sus estudios, como el propio Niukame, abandonaban la casa sin dejar de dar seguimiento al proyecto a través de asesoría y acercamientos informales con los jóvenes estudiantes. No obstante, poco después la organización fue disuelta y los egresados volvieron a sus comunidades ya con un trabajo. Uno de estos casos es el Lic. Santos Carrillo de la Cruz, wixárika de la comunidad autónoma de Bancos de San Hipólito, Durango y egresado de la carrera de Derecho por el ITESO. Carrillo, es actualmente uno de los portavoces profesionistas más comprometido con la Defensa de Wirikuta, ha representado a su pueblo en varios foros y ha sido entrevistado y citado por los periódicos con mayor circulación en México. Carrillo, después de un tiempo en la ciudad de Guadalajara, conoció la Unión de Jóvenes Estudiantes Wixaritari, A.C. “Un compañero de esa organización tenía contacto con el ITESO, y para esa época ya habían buscado los medios para que ingresáramos al ITESO” (Carrillo citado en Estrada Espinoza, 2008). Fue en esta institución educativa donde cursó la Licenciatura en Derecho, carrera que le ha permitido “defender a su comunidad” a través de medios legales.

Aunque casi la totalidad de sus compañeros de la Unión de Jóvenes Estudiantes Wixaritari volvió a sus comunidades de origen, Niukame decidió quedarse: “Sigo participando en las comunidades, pero no como... no sé... no a lo mejor al 100%, puede ser al 50” (Niukame, 2012). En cambio, en la ciudad trabajó en el departamento de Comunicación del Gobierno del Estado. En suspenso quedó su proyección personal de abrir un radio comunitario en la sierra “para tener más cerca la información a la gente” (Niukame,

2012) Las radios comunitarias representaban para Niukame la oportunidad de un determinado tipo de organización entre las localidades y las comunidades. Le impresionaba como se organizaban las comunidades que tenían radio,

“estaban enterados de lo que pasaba en las ciudades, además pues les estás hablando en tu lengua es más fácil que te entiendan los abuelos, los ancianos, gente que no habla bien español. Es importante porque la gente desconoce la información. Muchas veces es como, como ejemplo allá por la lejanía se da mucho que los partidos políticos te comprenden por cosas equis nomás, y la radio podría ayudar un poco de que tengan un conocimiento más amplio” (Niukame, 2012).

Así, la idea de Niukame de organizar y trabajar en una radio comunitaria proyectaba la voluntad de una mayor organización entre comuneros y la posibilidad de transmitir información que hiciera posible gestionar o movilizar cuestiones de interés común para las localidades y comunidades “... y ayuda más a organizarse como grupos, que haiga más unión” (Niukame, 2012). Siempre fue el interés de Niukame “conocer bien las culturas en México o las culturas que existen ¿Por qué en Chiapas exigen una justicia? o ¿por qué tenemos que estar unidos como grupo étnico?” (Niukame, 2012). Por esta razón a mediados de los noventa el entrevistado se unió a la caravana zapatista que recorrió los rincones de México llevando su palabra de reivindicación cultural y justicia social. Cuando en 1996 Llegaron a Guadalajara él y sus compañeros les dieron la bienvenida. De cualquier manera, desde entonces ha guardado una mayor distancia con el movimiento. “Como siempre andaba sin dinero, en ese entonces, como que ya necesito trabajar para mí, o para no sé. Preferí trabajar, fue cuando me metí a gobierno” (Niukame, 2012).

Como Niukame, otros jóvenes wixaritari se enfrentaban a las mismas problemáticas y, como él, buscaban un espacio para canalizar sus reivindicaciones como grupo cultural diferenciado. En su caso específico observamos que la movilización zapatista que se dio en 1994, coincidía con la época de la juventud temprana de Niukame. La inquietud de participación política –de construcción de ciudadanía– venía acompañada de inquietudes personales de conocer diferentes lugares, de (re)conocer otras culturas a las que conocería a

través de la Caravana Zapatista, de aprehender proyectos para su vida personal conociendo a otros jóvenes y no tan jóvenes que llevaban a cabo sus propios proyectos de organización y desarrollo comunitario.

Por otro lado, el caso de Tzukulima permite observar los mecanismos informales que aparecen como base y fundamento para las iniciativas de organización. En este caso particular, pero también en el posterior desarrollo de la WAAU, el deporte surgió como un elemento central para la vinculación entre integrantes de las comunidades de la sierra y wixaritari en la ciudad. Coincidiendo con Niukame, de aproximadamente la misma edad, Tzukulima recuenta la experiencia de la primera vez que se organizaron como colectivo. En este caso, el básquetbol en unas canchas de Zapopan fue el escenario en el cual Tzukulima le comentó a uno de sus amigos que se convertiría en un joven líder: “oye, y a ti ¿qué te parecería que formáramos un grupo de jóvenes en el que pues podamos compartir, lo que estamos pasando, en que nos podemos ayudar?” (Tzukulima, 2012). La joven buscaba encontrar solución a situaciones que estaban viviendo específicamente en la ciudad de Guadalajara. Después de la primera reunión se estaba ya configurando un comité de jóvenes wixaritari que se convertiría en la Unión de Jóvenes Wixaritari en Guadalajara que a su vez, sería después la UJEW, la Unión de Jóvenes Estudiantes Wixaritari. Con una historia personal en la que las dificultades económicas y la discriminación le habían empujado a refugiarse en el estudio y el trabajo artístico-artesanal en casa, la organización con otros jóvenes wixaritari supuso un importante cambio en la historia de Tzukulima. “Entonces fue cuando me empecé, un poquito pues, como que a involucrar más, a organizar un poquito más a ayudar ahí” (Tzukulima, 2012). Se trató de una de las primeras experiencias que tanto individual como colectivamente abrió el abanico de posibilidades para los jóvenes que comenzaban una vida en la ciudad y que buscaban aliarse para solventar necesidades básicas –casa, comida-, pero que también buscaba generar nuevos vínculos que apoyaran o aseguraran la posibilidad de estudiar para otros.

Fue desde la Unión de estudiantes que se comenzaron a delinear nuevas líneas de colaboración con el ITESO que persisten hasta hoy en día y que han influenciado la

trayectoria de jóvenes profesionistas wixaritari como Carrillo, Niukeme y ahora Ha'Uimari y Hayuaneme. Aunque la organización experimentó dificultades logró que algunos jóvenes accedieran a un programa de becas que les permitiera estudiar sin pasar dificultades económicas graves. No obstante, esto no se logró en todos los casos. Precisamente por dificultades económicas o de salud, no todos los integrantes de esa generación de jóvenes wixaritari terminaron sus estudios. “Los que no terminamos, ahí nos quedamos, otros jóvenes que no terminaron y que caen en esta problemática que es, bueno y ahora ¿qué vamos a hacer?” (Tzukulima, 2012).

### **Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos: de la búsqueda de un doble reconocimiento**

*Poco a poco nos hemos unido como wixaritari  
para no perder la identidad de nuestras comunidades.  
¿Cómo cooperar? Y es por eso pues hasta ahorita estamos bien  
con la comunidad, tanto como con nosotros  
K+kame*

En el presente apartado se argumentará cómo la organización WAAU se creó, se fundamentó y se ha desarrollado en búsqueda de, por un lado, el reconocimiento por parte de la comunidad y, por otro lado, el reconocimiento en la ciudad como parte fundamental y representativa del Estado de Jalisco.

#### ***Reconocimiento de la comunidad como comuneros***

El reconocimiento por parte de la comunidad de San Andrés, K+kame lo busca participando una vez al año en las ceremonias tradicionales. No obstante, él sabía que era necesaria una mayor participación para “no perder la identidad como comunero”.

“Fue la idea mía también, organizarnos como los de San Andrés, nada más. Organizarnos puros de San Andrés para ayudar a nuestra comunidad. ¿Cómo vamos a apoyar? En una ocasión les dije, ¿sabes qué? Yo hablé con el comisionario ¿sabes qué?, ¿cómo nos puede

apoyar usted y nosotros como te podemos apoyar? Para no perder la identidad de como comunero” (K+kame, 2012).

Fue de esta manera que la autoridad tradicional de esta comunidad en específico, sugirió una organización que desde la ciudad, pudiera ser su interlocutor directo. Así, establecieron como prioridad nombrar a un representante al que se le delegaría una visita periódica a la comunidad para una reunión con las autoridades tradicionales. Esta visita sería financiada por la totalidad de los miembros, quienes serían consultados sobre sus preocupaciones, iniciativas y demás cuestiones que necesitaran una puesta en común. En la primera reunión –a la cual no asistió K+kame- se le designó a él como representante. Las visitas periódicas de los representantes estaban en este primer momento estrechamente vinculadas con el calendario ceremonial que a su vez determinaba –y sigue determinando- el calendario de participación como comunero.

Así podemos observar que la organización de los miembros que después conformarían la WAAU, inicialmente fueron organizándose no para la reivindicación social y política en la ciudad, sino como un *continuum* de organización y participación social, política y religiosa siguiendo la lógica de comunidad en la sierra. Así observamos cómo para el nombramiento destinado a la representación de los wixaritari de San Andrés en la ciudad era el de un “cargo”, que después sería nombrado como “comisario de enlace” entre la comunidad tradicional de San Andrés y los residentes wixaritari de la ciudad provenientes de esta misma comunidad. A partir de este primer momento han pasado ya aproximadamente cinco comisarios de enlace. Actualmente este cargo es ocupado por Saule Tunuari.

Vale la pena detenerse a pensar que esta dinámica fue generada en un contexto específico de la comunidad. En contraste con otras comunidades, San Andrés se identifica por una mayor apertura a las dinámicas sociales externas a la comunidad. También llamado Tatei-Kie, esta comunidad se ha caracterizado por albergar centros turísticos que reciben gran cantidad de extranjeros. Asimismo es la comunidad con mayores centros educativos que alcanzan el grado de educación media, incluyendo un bachillerato.

Como ya hemos apuntado en el apartado del No-espacio de los wixaritari migrantes, tradicionalmente, todo aquello que sale de los puntos cardinales que indica el t'sikuri no puede ser observado por los dioses y, por lo tanto, no existe dentro de la forma tradicional de entender el espacio. Es quizá por esta razón que otras comunidades, generalmente identificadas como las más conservadoras, rompen radicalmente los lazos con los wixaritari que salen de sus comunidades o que pasan mucho tiempo en la ciudad. “Somos los únicos wixaritari de la comunidad, que estamos fungiendo así. Y este... pero, más adelante a lo mejor si se va hacer. No sé, poco a poco. Depende de cada comunidad, depende si quieren apoyar a su comunidad” (K+kame, 2012). Aunque hasta el momento no existe un cargo parecido que cuente con la representación de otras comunidades en la ciudad, se trata de una figura que ha sido esencial para la conformación de colectivos wixaritari en la ciudad y en específico de la Organización WAAU que fue concebida en sus inicios con la misma iniciativa de K+kame de asociarse con otros wixaritari para seguir cumpliendo con sus obligaciones como comuneros. Fue hasta después que wixaritari de otras comunidades se fueron sumando a un proyecto, que además de dar continuidad a la relación con las autoridades tradicionales y colaborar o “ayudar” a la comunidad de Tate-Kie, incorporaron nuevos intereses más centrados en las necesidades propias de su vida en la ciudad y de colaboración con otro tipo de instancias no vinculadas

Vale la pena aclarar que (hasta el momento), el único “apoyo” por parte de la comunidad a la organización WAAU es precisamente el reconocimiento que se les da como comuneros. Este reconocimiento es esencial ya que sugiere que los sujetos siguen perteneciendo a una comunidad, al ciclo ceremonial y que son considerados –aunque sea parcialmente- por las autoridades tradicionales. “Nos respalda el sello y la cooperación que estamos dando cada tres meses. Y pues eso le parece muy bien a la autoridad“ (K+kame, 2012). Se trata de un apoyo económico para que las autoridades tradicionales realicen sus viajes para gestionar y resolver diversas cuestiones. Generalmente este dinero es utilizado en los viajes y en las gestiones relacionadas en específico con los límites territoriales de la comunidad. “Nosotros estamos apoyando a la comunidad para que cuando regresemos a nuestra comunidad seamos no discriminados” (K+kame, 2012). La discriminación emerge en este contexto de una

manera particular. La iniciativa propuesta por K+kame de tener un representante de los wixaritari de la ciudad dentro de la comunidad surgió por el rechazo que experimentaban por haber “abandonado” la comunidad y las obligaciones que supone ser comuneros.

Ya organizados, sentirse parte de un colectivo y tener la seguridad de poderse asociar de manera reconocida con otros wixaritari de la misma comunidad de Tatei-Kie, genera una dinámica de cohesión y de participación entre los diferentes miembros. En cambio, los wixaritari provenientes de otras comunidades se asociarían de manera más informal y no siempre ponen sobre la mesa las problemáticas que enfrentan como colectivo en las condiciones determinadas por su residencia fuera de su comunidad y en la ZMG en específico. Recapitulando, la relación instaurada entre los wixaritari de San Andrés en la comunidad y los de la ciudad, permite generar nuevos vínculos en la ciudad y nuevas dinámicas de identificación y asociación. En el caso de los wixaritari de otras comunidades se encuentran organizados de manera informal y, al contrario, de una manera en la que predomina la solidaridad individual entre sujetos de la misma comunidad, apoyándose para resolver problemáticas específicas, incluso circunstanciales.

Finalmente, vale la pena puntualizar que la búsqueda del reconocimiento y la organización de algunos miembros de la comunidad, migrantes a la ciudad no resuelve una compleja dinámica social construida históricamente. Considerar resuelto el problema de reconocimiento es ignorar que las autoridades tradicionales actúan también para cubrir sus propios intereses y que no necesariamente esto implica un total reconocimiento por parte de toda la comunidad. “Nos criticaban mucho. Nos critican, es más. Nos critican mucho las autoridades, o sea la gente de allá” (K+kame, 2012). Así, aunque exista un reconocimiento formal por parte de las autoridades, persiste una especie de rechazo. Critican sobre todo que “no acaban las cosas como se deben hacer, tradicionalmente” (K+kame, 2012). Los wixaritari de la ciudad faltan a las ceremonias que establece el calendario, no participan en el trabajo comunitario que se requiere circunstancialmente, adoptan prácticas y discursos que son ajenos a las formas y prácticas tradicionales de las comunidades. No obstante, hemos podido observar que la organización surge en la ciudad, no para la reivindicación

social y política en la ciudad, sino como un *continuum* de organización en la lógica de comunidad en la sierra.

### ***Reconocimiento en la ciudad como ciudadanos***

*Nos acompañamos, nos ayudamos. Creo que es una de las características que nosotros tenemos.*

*Ayudarnos entre todos, si alguien tiene un problema te ayudan y aquí casi no pasa eso (...) Te escuchan. Es cuando tú te sientes bien al saber que alguien está contigo y pasa eso cuando estoy con ellos.*

*Ha'Uimari, 2012*

K+kame, fundador y actual presidente de la WAAU coloca en el centro de la organización – además de la vinculación con su comunidad de origen- la necesidad de un espacio. Antes de gestionar la organización K+kame se preguntaba “¿por qué no nos organizábamos como artesanos? ¿Por qué no tenemos un lugar digno donde ofrecer nuestra arte?” (K+kame, 2012). Al preguntarle qué era lo que había impulsado la primera iniciativa de organizarse, responde: “la discriminación, no tenemos apoyo, nos habían levantado en el centro histórico de Guadalajara” (K+kame, 2012). Observamos que uno de los factores que afectó más directamente al colectivo y que les impulsó a organizarse directamente fue un incidente que les afectó tanto personal y colectivamente como wixaritari de la ciudad, como a nivel de la comercialización de sus artesanías y por lo tanto en sus ingresos. Al estar vendiendo en el centro histórico de Guadalajara la policía encargada de “Mantener una imagen limpia de la ciudad” -una de las prioridades del gobierno municipal encabezado por el presidente Aristóteles Sandoval- “levantó” por la fuerza los puestos y a los mismos artesanos en una acción discriminatoria y desatinada. A partir de este suceso, el cual K+kame confesó que le había quitado el sueño, él se preguntaba qué era lo que se tenía que hacer “¿quién va a decir?”.

No pasó mucho tiempo cuando la Secretaría de Turismo mandó a K+kame a Argentina a representar a Jalisco como artista, como artesano wixárika. Ahí él se preguntaba “¿qué estoy haciendo yo hasta acá? ¿Y por qué? ¿Quién soy yo? Me pregunté de muchas cosas y dije ¡chin! Ahí fue cuando dije, entonces nuestra cultura, nuestra arte es muy importante. Y dije

mch... pues ojalá algún día se pueda hacer algo” (K+kame, 2012). El viaje en el que K+kame tuvo la oportunidad de representar la cultura wixárika y al estado de Jalisco en un país extranjero le dio la seguridad que necesitaba para comenzar a fundamentar una iniciativa que llevaba pensando durante algún tiempo. El reconocimiento otorgado por la Secretaría de Jalisco a la cultura wixárika como distintiva del Estado de Jalisco, en contraste dejó ver claramente la constante falta de reconocimiento por parte de otras instancias del mismo gobierno del estado. Observamos cómo los países extranjeros –Argentina primero y Europa después a través de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CDI, son espacios que proveen de un reconocimiento cultural que permite, por un lado, difundir la cultura wixárika en otros lugares, al tiempo que permite a los wixaritari invitados a cuestionarse sobre la particularidad de su cultura y el valor de su trabajo artístico y artesanal. Frente al desconocimiento que había implicado la expulsión del centro histórico de Guadalajara, una experiencia contraria –de *reconocimiento*– había permitido a K+kame poner en claro la contradicción misma que le expulsaba –excluía– por un lado, mientras por el otro le colocaba en una posición cultural privilegiada para enviarle al extranjero representando al mismo Estado que –a través de sus fuerzas armadas- le había echado del propio centro histórico de la capital. Fue dentro de esta tensión que K+kame vio por primera vez posible formar una organización que les permitiera hacer explícita su problemática frente a las diversas instancias y niveles de gobierno, al tiempo que proponer proyectos para combatirla.

Al preguntarle a K+kame sobre el objetivo de la WAAU, pareció significativo el momento que se tomó para pensar la respuesta. “el objetivo de WAAU es... mmm...difundir la cultura. Este, para no perder este... pos nuestra, nuestra raíz. Para no este... buscar más apoyos para nuestros hijos, para nuestros compañeros wixaritari” (K+kame, 2012). Aunque la narrativa colectiva –a través del Proyecto Colectivo- es amplia y abarca una gran cantidad de fundamentaciones desde la importancia social de la difusión de la cultura y el marco legal que protege los derechos culturales; en términos operativos, el acercamiento etnográfico ha permitido observar que K+kame ha privilegiado resolver las problemáticas inmediatas consiguiendo espacios de venta, despensas, medicamentos y otros “apoyos”. Es de esta

manera que, como presidente, rinde cuentas a la mayoría de los artesanos. No obstante, un sector más crítico y con más referencias externas conformado tanto por los estudiantes wixaritari como por los artistas con trayectoria, han llegado a cuestionar el alcance de las actividades si únicamente se busca cubrir las necesidades más inmediatas.

En un segundo momento de la entrevista, K+kame cobra más seguridad sobre el propio discurso y continúa: “El objetivo es pues difundir la cultura wixárika, porque la sociedad de la ciudad no lo conoce, no lo conocía es más, ni el mismo gobernador. Entonces eso es lo que estamos buscando, que nos reconozcan como jaliscienses, como artistas o artesanos” (K+kame, 2012), asimismo, K+kame busca un “respeto” para la cultura wixárika como parte integral del Estado de Jalisco. Esta visión suma elementos al argumento de que, al buscar un reconocimiento, se afirma un desconocimiento inicial por parte de *los otros*, desconocimiento al cual se atribuyen los más diversos poderes: el poder de correrlos del centro histórico, de desproteger sus sitios sagrados, de excluirlos sistemáticamente de las dinámicas hegemónicas de producción y consumo.

Por otro lado, la manera en que los nuevos miembros se fueron acercando y formando parte de la WAAU varía, así como varían los motivos y grados de participación. En el caso Ha’Uimari ella valoró mucho el hecho de poder hablar su propio idioma. “Me sentía muy bien (...) me sentía más segura y me animaba sobre todo, pero sí fui buscando, pero yo quería convivir con wixas y así es como encontré a los artesanos” (Ha’Uimari, 2012). La participación en la organización se presenta como una forma de socialización que va más allá de la participación meramente política o del interés de comercializar las artesanías. También se conjuntan inquietudes de orden personal, de socialización con otros wixaritari. En el caso específico de Ha’Uimari, se hizo manifiesta la incapacidad, en un momento inicial, de convivir con los ‘mestizos’ o teiwarixi, de forma que la WAAU era en la agrupación donde ella encontraba lo que extrañaba o lo que le ‘hacía falta’. Por su parte, Hayuaneme fue invitado por quien después se convertiría en su pareja. Ella creyó que le resultaría interesante conocer a más wixaritari en la ciudad. Éste tipo de aproximaciones, con las más diversas motivaciones fueron cambiando el rumbo de la organización.

Cuando Hayuaneme fue la primera vez a una asamblea, los wixaritari miembros hablaban sobre *un* documento. Se trataba de una carta para pedir permisos para vender artesanías, “a esa carta le decían ‘el proyecto’” (Hayuaneme, 2011). Se trataba de un documento muy breve y pobremente escrito. Hayuaneme consideró que el documento requería ser enriquecido y dar espacio a una descripción sobre la WAAU como un grupo conformado y en vías de consolidación, así como a la experiencia de cada uno de los miembros, el marco legal que respaldaba la solicitud y otros elementos de gran relevancia. “Ese primer día que fui, la reunión se acabó hasta las seis de la tarde. Estaban contentos de poder escribir un documento entre nosotros mismos. Quizá tenían la idea de que los wixaritari solos no podíamos escribir un documento” (Hayuaneme, Registro de Observación Junta con Carlos el Acha, 2011).

Tzukulima recuerda las primeras veces que consideraron que Hayuaneme sería un miembro importante para la organización. En esa ocasión K+kame le dijo; “‘oye, lo que pasa es que necesitamos gente que sepa hablar’. Como íbamos a poner que poesía, que algún mensaje, que no sé qué, pues no teníamos gente que pudiera expresar eso, pues entonces los compañeros son puras señoras y casi no hablan español” (Tzukulima, 2012). Es en este momento que comienza a cobrar relevancia la participación de una segunda generación de estudiantes wixárika. En esos momentos iniciales K+kame proponía hacerle una invitación a Sofía Mijares, mientras que Tzukulima proponía a Hayuaneme, a quien apenas conocía. Ambos miembros fundadores –K+kame y Tzukulima– consideraban que ambos jóvenes tenían facilidad *para hablar* y eran conocidos como estudiantes por la comunidad. Sofía, además de trabajar en la CDI a sus 20 años de edad, representa hoy la cara de la “Nueva generación de abogados huicholes”, según la revista cultural *eme equis*. Mientras que Hayuaneme trabaja actualmente en el proyecto de educación intercultural en el ITESO y ha sido portavoz de la campaña Wirikuta Habla. Según Tzukulima, Hayuaneme:

“fue el que más aportó en cuanto a la estructura de nuestras ideas. Porque nosotros ahí metimos yo quiero que sea así, yo pienso esto, esto, esto, pero ya no sabíamos cómo acomodarlo, como se escuchaba mejor o que palabras utilizar que se escucharan mejor,

entonces él ayudó muchísimo en ese sentido y siempre como que impulsándonos también en que tenemos que acordarnos de nuestras raíces” (Tzukulima, 2012).

### *Las asambleas: del propio reconocimiento*

Las asambleas, antes concentradas en la resolución inmediata de situaciones particulares, comenzaron a generar dinámicas con otro alcance. Durante la formulación del Proyecto Colectivo las asambleas se extendieron por horas, “duraban mucho”. La dinámica sutilmente propuesta por Hayuaneme y Ha’Uimari propició que todos los miembros participaran: los artesanos –generalmente adultos mayores- manifestaban sus sentimientos, creencias y opiniones, mientras que los estudiantes de 20 y 21 años buscaban sistematizar las experiencias y estructurar un discurso colectivo. Hayuaneme se encargaba de asegurar la participación de todos –preguntándoles sobre su experiencia en la ciudad, las dificultades vividas y sus proyecciones a futuro–, mientras que Ha’Uimari se encargaba de capturar la información en la computadora, ya que los artesanos no acostumbran usar la computadora ni escribir tan rápido. “Cada artesano duraba como 30 minutos, entonces fueron varias veces las que todos pudieron compartir sus vidas” (Ha’Uimari, 2012). Durante esas asambleas en particular, según Ha’Uimari el idioma predominante era el wixárika. No obstante, durante las asambleas que se incluyeron en el periodo de observación, el idioma predominante era, como ellos mismos lo llaman WIXAÑOL, una mezcla espontánea entre wixárika y español. El porcentaje de uno u otro dependía de quien estuviera hablando, la forma de responder, o a veces el tipo de palabras que se usara. Vale la pena matizar que las palabras utilizadas en español generalmente tenían que ver con términos administrativos relacionados al gobierno, términos relativos a dinero y permisos.

Una vez más, sobresale el particular papel de los estudiantes. “Llegamos y como que les sirvió mucho que estuviéramos ahí. De hecho dijeron eso de que no nomás el grupo fuera de artesanos, sino de estudiantes, aunque no fueran artesanos” (Ha’Uimari, 2012). Desde el inicio de la consolidación de la organización –con la formulación del Proyecto Colectivo– hasta los últimos eventos observados durante el trabajo de campo, los estudiantes y profesionistas aportaron muchos de los elementos formales en cuanto a la estructura de la

organización. Tal fue el caso de la conformación de la organización como Asociación Civil (A.C.) recientemente conseguida. Ya había habido una ocasión en la que la mayoría de los miembros se había reunido en una asamblea extraordinaria para este fin, sin conseguirlo. Esa vez no había sido un estudiante ni un profesionalista wixárika quién había buscado la conformación de la organización como A.C., sino un artesano que buscaba acceder a unos fondos públicos y donaciones, y necesitaba que la WAAU estuviese conformada como A.C. Fue por esto que ese artesano llamó a un asesor del CDI quien después de criticar fuertemente los documentos con los que contaba la WAAU, se vio incapaz de efectivamente lograr una dinámica que permitiera la conformación legal de la A.C. Fue a finales del 2011 que Niukame se involucró con la organización de una forma más constante y logró así que se complementaran los trámites. “Y hasta ahora somos una asociación civil A.C. Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos en la ZMG, se llama. Hora sí como por ahí dicen ‘antes no era legal, ahora sí es legal’” (K+kame, 2012).

Al buscar un doble reconocimiento, fueron los propios miembros de la organización, quienes a través de su participación, de escucharse mutuamente, de proponer ideas y formular un Proyecto Colectivo, se acabaron reconociendo a ellos mismos. A partir del eje de construcción de ciudadanía, éste reconocimiento da cuenta de las formas múltiples en que opera cotidianamente la participación y las fronteras difusas de aquello que tiene que ver con un quehacer político y aquello que no. Así, el proceso de organización interna, propone una forma de ser reconocido por sí mismo, un acto consciente de agentes reflexivos y propositivos que comienzan a construir ciudadanía desde la propia forma en la que empiezan a concebirse a sí mismos como seres políticos en contextos diferenciados a la comunidad, y en la que se narran como sujetos de derecho, capaces y habilitados para formular demandas ciudadanas que desde la diferencia permitan la equidad.

### **Arte y Artesanía: difusión cultural para el (re)conocimiento**

El arte y la artesanía representan para la mayoría de los wixaritari en la ciudad la única forma de obtener ingresos y sobrevivir en la ciudad. Como ya hemos apuntado en el capítulo anterior, la falta de acreditación escolar, las dificultades para el aprendizaje del castellano y

otros factores impiden o dificultan que los wixaritari accedan al mercado de trabajo formal. No obstante, la creación/producción de artesanía no es una actividad que se agota en lo económico. El arte y la artesanía implican para los wixaritari un objeto a través del cual se posibilita explicitar, explicar y exponer la cultura interiorizada en cuanto tiempo mítico, genealógico, sentido estético y creencia ancestral. Así pues, en un contexto en el que no se reconoce a su cultura, el arte y artesanía representan un vehículo privilegiado para que su cultura sea conocida, esperando un reconocimiento indispensable para la construcción de una ciudadanía cultural.

### *Arte y artesanía: una forma de narrarse y “ser wixa”*

*Una de las cosas que hice aquí [fue] tratar de vender artesanías  
y darme tiempo para encontrarme conmigo misma.  
Como que cuando hago artesanía me convierto  
en no sé, muy wixa... y me voy hasta la sierra  
Ha’Uimari*

En todos los casos registrados, crear/producir arte y artesanía implica para el artista o artesanos un acercamiento más profundo a su propia cultura. En el caso de Ha’Uimari, hacer artesanías representó encontrarse con ella misma y transportarse mentalmente a la sierra, recordar a la gente a la que extrañaba y extender esa capacidad de conexión con “toda la gente de allá”. Fue pues a través del trabajo de la artesanía que Ha’Uimari, desde la ciudad, encontró formas de reencontrarse con ella misma, su cultura y su comunidad de origen.

Yo me sentía bien donde me sentía conectada con los lugares de allá, con la gente, es que a través de, de esa... de hacer eso, [artesanías] yo empecé a querer mucho a toda, toda la gente de allá, porque también era porque yo los extrañaba, me ponía hacer pulseritas y escuchaba canciones o música de allá, y empecé a valorar a toda la gente y a las costumbres, las tradiciones” (Ha’Uimari, Entrevista puntual, 2012).

La artesanía y escuchar música wixárika lejos de la sierra, aquí supone un vehículo a través del cual los jóvenes estudiantes, pero también los migrantes -jóvenes o adultos-, logran recrear, reelaborar y reconocer su tradición desde un lugar ajeno.

Aunque para Ha'Uimari la artesanía representa un estrecho vínculo con la forma de vida de la sierra, con las historias de los ancestros y sus creencias espirituales, e incluso la base a partir de la cual se desarrolla una expresión propiamente artística, para K+kame la artesanía representa una oportunidad de supervivencia en sus condiciones de migrante recién llegado. En su caso particular, el primer acercamiento con las artesanías, representó, sobre todo, una forma de asegurar, no un ingreso, sino el acceso –mediado por una fuerte relación social con un compañero- a una casa donde sus necesidades de vivienda y comida serían cubiertas. En este sentido, cobra una especial relevancia la cohesión social en un entorno específico. Fue a través de la artesanía –de la producción de sus propias piezas y la facilitación de un espacio por parte de un colectivo- lo que permitió a este sujeto independizarse. La comercialización de artesanías posibilita adquirir una cierta estabilidad que permite eventualmente al migrante traer a la ciudad al resto de la familia. No obstante, esta comercialización no es por sí misma estable, tal como deja ver K+kame, quien durante la entrevista hizo alusión al cambio en el mercado de la artesanía, fuertemente influenciado por los movimientos económicos a nivel nacional (e internacional) y su efecto en la venta a turistas.

Debido al carácter profundamente mítico-cultural del contenido plasmado en las artesanías puede afirmarse que el arte y la artesanía wixárika constituyen una manera de narrar el “ser wixa” en el sentido de que, en las piezas, los sujetos plasman una narrativa espacio-temporal que define su propia existencia colectiva. En este sentido Tzukulima afirma sobre su arte; “Mi trabajo... pues una yo creo que es nuestra identidad. Yo creo que es la que me hace ser, que digo esa soy yo. (...) Yo sé que hay muchas formas de expresar lo que es uno, pero cuando yo lo hago me da mucha alegría” (Tzukulima, 2012). Asimismo, es a través del arte y las artesanías que este grupo particular de wixaritari miembros de la WAAU ha de expresar algo que se siente incapacitado de expresar de otra manera. Una manera de observar esto es que frente a las limitaciones que suponen el desconocimiento del español y

la falta de escolarización y alfabetización, la expresión a través de imágenes busca establecer una comunicación con aquel alfabetizado y hablante del español. No obstante, vale la pena reconocer que no se trata de una limitación propia de los wixaritari; El desconocimiento del idioma wixárika por parte de las autoridades, de las instituciones y de la ciudadanía no-wixárika, así como la relación profundamente desigual entre la cultura escrita y la cultura oral y visual, orillan a los wixaritari a reformular sus formas de expresión tradicionales como formas de expresión y transmisión alternativas a las que demanda la ciudad.

“Yo creo que esa es una forma de sacar eso, que a veces ‘yo quiero así que sea así’, y como no lo puedo demostrar a lo mejor hablando yo digo lo mejor que puedo hacer y que puedo demostrar para saber quién soy yo y no nada más yo, sino otros como yo wixaritari, es mi trabajo. Porque yo creo que eso dice más cosas. A veces quisiera decir mucho, pero no lo puedo expresar, me cuesta trabajo y eso que tuve algo de estudios ya como que no. Te digo como que agarrando de afuera y apropiármelo para expresarlo no puedo. La única forma yo siento que es mi trabajo. Mi trabajo puede expresar muchas cosas” (Tzukulima, 2012).

### *Difusión cultural para el (re)conocimiento*

Si el arte y artesanía wixárika suponen una forma particular de narrativa de identidad, la difusión cultural necesariamente supone una forma en la cual otros sujetos pueden (re)conocer “el ser” wixárika desde una aproximación propiamente cultural. Esta visión ha estado presente, de manera más o menos consciente, en la organización WAAU desde sus inicios y hasta sus planteamientos más complejos frente a interlocutores teiwarixi institucionalizados.

Como ya hemos observado, fue el reconocimiento que supuso elegir el arte y artesanía wixárika como representación de la cultura de Jalisco en un país extranjero, lo que empujó a K+kame a unirse y organizarse como wixaritari, artistas y artesanos. Además de su primer viaje a Argentina, K+kame pudo dar seguimiento a esta inquietud en un segundo viaje de difusión cultural a Europa. La CDI, a través del gestor cultural Carlos Escobedo –quien también se desempeña como gestor independiente con su proyecto Mexiconos-, organizó

una brigada de difusión de la cultura wixárika a través de un viaje por Europa. Viajarían alrededor de 17 wixaritari de todas las comunidades. Por la relación ya establecida con los wixaritari de la ciudad, éstos fueron invitados, dejando fuera a los de la sierra. El conflicto entre los wixaritari de la ciudad y los de la sierra, así como entre las diversas comunidades se hizo explícito. Los ‘compañeros’ de la sierra no querían que los residentes de la ZMG, entre ellos K+kame, asistieran al viaje. Según K+kame, la perspectiva de los wixaritari de la sierra era que los de la ciudad no cumplían con sus obligaciones de “estar allá” en la sierra, ya que para cumplir como comuneros pues se tenía que “estar allá”. K+kame argumentó entre sus compañeros que los wixaritari de la ZMG sí se habían merecido ~~su~~ el derecho de ir a representar a su cultura; “claro que tenemos derecho, somos de la comunidad, hemos cooperado, esto esto y esto. Y yo dije ‘sí vamos a ir, simón’ y yo voy a enfrentar el encargado de la comunidad” (K+kame, 2012). Finalmente fueron los wixaritari de la ciudad al viajeque, además, dio un impulso al proyecto de iniciar formalmente una organización de artistas y artesanos wixaritari. “Claro que se puede organizar, bien organizados sí se puede. Llegando voy a organizar un grupo de artesanos y a ver qué hacemos (...) no tengo ni la licenciatura ni nada, pero veo y todo, conforme están pasando las cosas, y sí sepuede. Hay jóvenes que nos pueden apoyar, hay jóvenes que de corazón pueden” (K+kame, 2012).

Así, también durante la formulación del Proyecto Colectivo, esta inquietud por la difusión cultural como forma de narrarse y construir ciudadanía, se hizo presente. El apartado de dicho documento titulado “Situación y problemática” ocupa menos de una cuartilla y media, no obstante, es ahí donde aparecen los elementos claves para entender tanto la formulación del proyecto, como las propuestas específicas. Es aquí donde parece más evidente la participación del grueso de los miembros en la elaboración del contenido del documento. Más allá de generalizaciones, el documento hace un recuento detallado de las diversas situaciones que han debido enfrentar los miembros de la organización. Así pues, se aborda el tema de la discriminación como una cuestión a la vez histórica y de actualidad, y la difusión cultural como una forma de trabajar para erradicarla.

En este apartado se hace alusión a diversas instancias que han colaborado con los artistas y artesanos wixaritari, que han implementado programas, organizado actividades y apoyado con infraestructura, pero respondiendo a sus propias lógicas y reglamentos en contextos diferentes a la realidad de los indígenas. Esta posición, afirman, no favorece a la formación de un criterio amplio que procure un análisis comunitario de los beneficios y las consecuencias que cada iniciativa conlleva. Los miembros de la WAAU consideran que “persiste un paternalismo y una dependencia que no propician la autonomía necesaria para que los proyectos se creen por los wixaritari” (WAAU, 2010). Esto, en el contexto citadino, también ocurre con los artistas y artesanos de la ZMG quienes han de enfrentar no sólo las dificultades intrínsecas al proceso migratorio, sino las dificultades añadidas que supone una gestión cultural alejada de la realidad social de los wixaritari. “No solo la cuestión económica es una problemática para los wixaritari en la ciudad, sino también una compleja cuestión cultural” (WAAU, 2010, pág. 14). Su propuesta básica responde, en este sentido, a un doble interés -económico y cultural- del cual se enfatiza la voluntad de generar actividades que fortalezcan “la identidad y difundan quiénes somos los wixaritari; y que con todo esto, se promueva la formación de criterios más cercanos a las realidades de los pueblos indígenas y de la diversidad cultural en general”(WAAU, 2010, pág. 20).

Por su parte, una de las metas específicas planteadas en la tabla de objetivos es: “Asegurar la economía y la identidad de los wixaritari migrantes y habitantes temporales en la Z.M.G”. Esta meta podría responder al carácter dual planteado por Rosaldo (2000), en el cual –no basta con cubrir las necesidades económicas de las familias, sino que se intenta proteger de alguna manera una cuestión más cualitativa relacionada con la continuidad de las formas de vida de los wixaritari que viven en la ciudad. Para lograr estos impactos culturales deseados, afirman, se requieren procesos formativos que toman tiempo y participación continua de las partes. De forma explícita “se busca también fomentar el conocimiento y reconocimiento de los pueblos indígenas, en especial el del pueblo wixárika, como integrantes de esta sociedad diversa del país”(WAAU, 2010, pág. 20).

También para ilustrar el carácter propositivo, la organización interpela directamente a los gobiernos municipales de la ZMG con el fin de que “colaboren en asegurar los espacios de venta y exposición, y generen las condiciones para que podamos implementar este proyecto, que nos parece trascendental, no solo para los wixaritari, sino más aún, para modificar en algo el panorama que vivimos hoy en día los pueblos indígenas del país” (WAAU, 2010).

Como parte intrínseca a la difusión cultural, el mercado y los intereses monetarios aparecen transversalmente en el Proyecto Colectivo desde la contextualización hasta la propuesta. En un principio sobresalen las relaciones históricamente asistencialistas en cuanto al trato con los grupos indígenas. No obstante, domina en el documento una visión que define por oposición las economías autosuficientes y el actual sistema económico, explicando que en las economías autosuficientes el sustento se basa en el trabajo de la tierra, mientras que el actual sistema económico sigue otras lógicas, que el documento caracteriza desde la siguiente visión:

“la visión sobre lo que se debe buscar o poseer para poder vivir bien, eran simplemente diferentes a la que propone el actual sistema económico que rige la mayor parte del mundo (...) El panorama en el ámbito económico es cada vez más complicado, las actividades para llevar el sustento se han ido diversificando, y la estructura social vive una transformación conforme a lo anterior. Se denota más la intención de proyectos, ya sea propios o impuestos, enfocados a buscar el nuevo objetivo adoptado: tener dinero para vivir mejor. (WAAU, 2010, págs. 9-10)

Por su parte, parece significativo que los artesanos y artistas, hayan visto desde sus ‘visiones y conocimientos’ la oportunidad de adaptar sus capacidades para cubrir sus necesidades económicas y que esto lo expongan de forma clara y explícita. Además, estos *productos* artísticos, afirman que son elaboradas para “que puedan servir y ser del gusto de los mestizos. Estas obras son concebidas en su diseño para el uso de los mestizos” (WAAU, 2010, pág. 13)

La dualidad entre “asegurar la economía y la identidad” y la creación/producción y comercialización de artesanías planteada en los objetivos, aparece con toda fuerza en la tabla de “Impactos” del proyecto cultural. Esta tabla está dividida en dos apartados o tipos de impacto. Por un lado se encuentran los impactos económicos y por el otro, los culturales. En el primer cuadro se plantean como impactos económicos los beneficios de la venta directa por parte de los artesanos, quienes de esta manera pueden cubrir sus necesidades básicas, hacer envíos a las comunidades y finalmente; la promoción de la economía en su vertiente de turismo.

En los impactos culturales, una de las prioridades parece ser disminuir la discriminación a través del reconocimiento que implica una aproximación a la cultura a través del arte y artesanía wixárika. Difundir la cultura de cualquier manera, es importante, según Ha’Uimari, “para que no haya discriminación, creo que si te rechazan o te discriminan es porque no te conocen, nada más en lo superficial, como te ven o como eres indígena ya te dan ese concepto, pero si primero llegas a conocer a la persona, igual y no es lo que tú piensas igual te arrepientes a decir eso, a discriminar” (Ha'Uimari, 2012).

Observamos que a través del Proyecto Colectivo de difusión cultural, los miembros de la WAAU han encontrado una propuesta específica para abrir canales de comunicación con las instituciones gubernamentales. Aunque este proceso ha sido obstaculizado por los más diversos motivos –indiferencia por parte de autoridades y representantes gubernamentales, divergencias al interior de la organización o mera discriminación- el proyecto de difusión cultural ha permitido establecer contactos formales. Dejando de lado por el momento los casos en los que la propuesta ha sido ignorada, modificada o manipulada, vale la pena mencionar el caso particular de Carlos El Acha<sup>19</sup>, joven gestor cultural encargado de los museos y galerías en la Secretaría de Cultura en el municipio de Guadalajara. Durante la reunión del 26 de mayo del 2011, Carlos El Acha le comentó a Hayuaneme: “había pensado

---

<sup>19</sup> Nombre real omitido.

abrir un espacio permanente en cada museo y de ahí se podrían ir rotando. Cada semana el artesano se cambia de museo y así entra otro a ese mismo...Pero quería platicar y ver que estaban pensando ustedes para ponernos de acuerdo. Ustedes dicen” (El Acha, 2011). Se trata de un caso particular y extraordinario en el cual un gestor cultural (hasta entonces independiente), por interés personal, realiza un acercamiento -informal con Hayuaneme. A partir de esta reunión, el vínculo fue formalizado a través de la consideración-consulta del Proyecto de la WAAU y la cita formal con la secretaria de Cultura.

La difusión cultural como estrategia explícita de reconocimiento, más allá de la venta de artesanía, ha tenido varios cuestionamientos y dificultades al interior de la organización tanto por parte de la mesa directiva como por parte de los miembros artesanos.

“Nuestros mismos representantes de WAAU a veces como que se pierden. Ya de tantos, ya vez que la política, que no sé qué, que si hay un apoyo, que hay que aprovecharlo o no, que si nos van a manejar... como que a veces siento que se descontrolan y algo dicen sí, pero se les olvida el pensamiento de WAAU” (Tzukulima, 2012).

Asimismo, el objetivo de difundir y proteger la cultura queda en un segundo plano cuando la prioridad de la organización ha de ser el ingreso y la supervivencia de los miembros artesanos. “La gente que está, no es que no tiene ese pensamiento, sino que se preocupa más por las necesidades que tiene económicas” (Tzukulima, 2012). Este conflicto que supone la necesidad imperante de cubrir las necesidades económicas sobre cumplir el objetivo de difundir y proteger la cultura (en cuanto a la “forma de ser y pensar” de los wixaritari) se volverá más explícito en el escenario de los Juegos Panamericanos.

Lo que interesa en el presente apartado, más allá de las dificultades para operativizar el planteamiento del Proyecto Colectivo, es la voluntad inicial de los miembros de la WAAU de ser reconocidos a través de su trabajo. Así, el cuestionamiento sobre cómo conseguir eso permanece en el sector más crítico de los miembros. “WAAU tiene un área de cultura, ¿cómo vamos a difundirnos nosotros? De qué, en qué forma, que la gente nosotros no

queremos pelear con la gente, más bien, entonces como dialogar con la gente para que nos entiendan, para que podamos compactar algo y podamos trabajar bien” (Tzukulima, 2012).

Al preguntar a Tzukulima ¿por qué que es importante que las personas conozcan el arte y cultura wixárika? ella responde:

“Para que sepan que existimos; que hay una cultura que es la wixárika que existe (...) Para nosotros es importante porque si nos reconocen a nosotros como de Jalisco, nosotros podemos luchar, o es como un vale para decir que nuestros lugares sagrados son importantes. Porque como no hay reconocimiento de la misma gente de fuera pues, entonces no nos toman en cuenta, es un municipio olvidado digamos. Entonces por eso es importante que nosotros hablemos de que nosotros somos de Jalisco” (Tzukulima, 2012).

Así, podemos observar como el quehacer de artesano y artista en este grupo en particular viene directamente relacionado con subsistir, pero también con dar a conocer la cultura wixárika en un contexto de desconocimiento en dos direcciones. Por una parte, se trata de un desconocimiento generalizado entre los ciudadanos-consumidores de artesanía, paseantes, etc. que, retomando las palabras de Tzukulima, no saben que existe una cultura indígena que pertenece a su propio estado. Por otra parte, es constante la alusión al aparente desconocimiento de las autoridades, en cuanto a que “no hay un reconocimiento” de los municipios de donde provienen y por lo tanto hay una falta de atención, así como un desconocimiento de sus lugares sagrados, por lo que éstos se encuentran en amenaza de desaparecer.

La búsqueda del reconocimiento *cultural* en este sentido tiene una doble función: simbólica y pragmática. Cumple una función simbólica en el sentido de que al reconocer a los wixaritari como parte de la sociedad jalisciense disminuye aparentemente la posibilidad de ser discriminados. Cumple una función pragmática porque al ser reconocidos como parte del Estado de Jalisco se aumentaría aparentemente la importancia de los municipios con población wixárika y de los colectivos de migrantes dentro de los planes Estatales de gestión de los recursos y la protección operativa de sus sitios sagrados.

“El centro, el corazón de su lugar más sagrado e importante está en Santa Catarina, en el estado de Jalisco. Los huicholes, cualquiera que sean de Nayarit o de Durango a fuerzas tiene que ir ahí. Ahí es el corazón de todos los wixaritari, ahí surge. Entonces nosotros tenemos que defender eso porque si no nos reconocen eso, entonces nosotros no existimos” (Tzukulima, 2012).

Así observamos que, aunque Jalisco como *espacio* en el imaginario de los wixaritari no tiene la densidad que tienen sus espacios tradicionales, es necesario *reconocer* la coincidencia y superposición entre el espacio mítico-habitado de los wixaritari y aquel que pertenece al Estado de Jalisco. Se trata de delimitaciones imaginadas, históricas, espirituales, culturales, políticas, económicas, que se sobreponen, interrelacionan, y que se encuentran dentro de las mismas coordenadas espacio-temporales. Se trata de una relación no desprovista de conflicto; el poder hegemónico coloca a *lo mexicano* sobre *lo indígena*, al Estado de Jalisco sobre la autodeterminación del pueblo wixárika, y a los intereses económicos y políticos sobre los intereses históricos, espirituales y culturales.

En el caso de los sitios wixaritari, no se trata de un espacio cualquiera que pueda ser sustituido por otro, se trata de una cuestión trascendente que empapa todas las esferas de la vida.

“Si no tenemos ese reconocimiento, si me mandan a Nayarit entonces ¿qué caso tiene que yo esté aquí? ¿no? ¿...que viva? Porque siempre defendemos. Yo he visto que los wixaritari defienden mucho de donde seas, tu lugar sagrado es donde vas a vivir. Como que a nosotros se nos hace muy cercano, por eso estamos Guadalajara, si no estuviéramos pues en otro lado, ¿no pero más cercano es nuestro territorio, por eso estamos aquí, pero no hay ese reconocimiento, entonces ¿cómo vamos a lograr eso? Pues empezando nosotros mismos, aunque sea de uno en uno, platicando [en el puesto] con la gente como te digo, unos así y otros acá” (Tzukulima, 2012).

## Procesión por Wirikuta: cultura, creencia y ciudadanía

*¡Wirikuta no se vende, se ama y se defiende!*

*¡No a la minería canadiense en Wirikuta!*

*¡No queremos la minera, llévense su chingadera!*

*¡Wirikuta no es dinero, es lugar cerca del cielo!*

*¡De Guanatos a la sierra, vamos a salvar la tierra!*

Consignas de la Procesión

*Vamos caminando/ aquí se respira lucha/*

*vamos caminando/ mi tierra no se vende/*

Calle 13

La Procesión del 20 de Mayo del 2011 fue una manifestación pública de wixaritari y teiwarixi simpatizantes para -a través del Gobierno del Estado de Jalisco- exigir al gobierno federal que se respeten los tratados políticos regionales, nacionales e internacionales que prohíben afectar sitios sagrados y centros ceremoniales de los pueblos indígenas y de los wixaritari en particular. Nos encontramos frente a un conflicto de intereses políticos y económicos por una parte, mientras que por la otra se trata de un interés -revestido de interés político- de dar continuidad a un sistema de creencias y de vida amenazado.

La Procesión por Wirikuta fue una de las diversas manifestaciones en defensa de Wirikuta que se llevaron a cabo simultáneamente a nivel nacional e internacional. La movilización general exigía al Gobierno Federal retirar las concesiones a la minera canadiense FirstMajesticCorporation, y a ésta a suspender su actividades en el territorio sagrado de Wirikuta. En México D.F., un grupo de teiwarixi llevó t'sikuri u ojos de Dios a la embajada canadiense, en apoyo a la comitiva de wixaritari que viajó a Canadá a manifestarse fuera de las oficinas de la minera. Mientras, una comitiva –en la que se encontraba Santos Carrillo, importante portavoz involucrado con miembros de la WAAU– se encontraba entrevistándose en las oficinas de la ONU en Nueva York.

“Se tiene que recurrir a esos lugares precisamente porque sabemos que el pueblo desde su lugar, desde su rincón, desde la sierra no ha podido manifestar sus derechos o su voz y pensamos que pudiéramos más o menos sensibilizar a las autoridades que se están manifestándose en distintos lugares” (Pacheco, 2011).

Así afirmó en una entrevista el Maestro Gabriel Pacheco, poeta wixárika y promotor de la cultura en la Universidad de Guadalajara. La Procesión de Guadalajara fue la única de estas manifestaciones organizadas únicamente por wixaritari. No obstante, además de la visibilidad que debía adquirir la problemática de Wirikuta, parecía de gran relevancia dejar en claro que la participación teiwarixi era únicamente *en apoyo* al mensaje del pueblo wixárika. “Para nosotros también es importante que nos acompañe la sociedad jalisciense” (Hayuaneme, Registro de Observación en Plática informativa de Wirikuta, 2011). No obstante, el apoyo teiwarixi sería de ciudadanos simpatizantes, a nivel individual, sin explicitar ninguna afiliación a partidos políticos ni organizaciones. Así lo recomienda y lo pide el programa del evento, repartido mano a mano por los organizadores.

“Es una marcha humana, por lo que se invita a los simpatizantes a asistir por compromiso propio, solidaridad con el pueblo wixárika, o por la preocupación del daño ambiental que se ocasionaría. Por este motivo solicitamos NO llevar pancartas de asociaciones civiles, ONGS, Partidos Políticos, Empresas, ni de ningún tipo de colectivo en este evento. Asimismo acordamos reservar la palabra a los wixaritari ante los medios de comunicación”.

La organización WAAU en este sentido, tampoco era protagonista. Aunque la iniciativa y planeación estaba estrechamente vinculado con el quehacer de la organización, los miembros se expresaban a nivel individual, como wixaritari en la ciudad, al tiempo que como pueblo wixárika en general.

La Procesión por Wirikuta, organizada por los wixaritari residentes de la ZMG, supuso una conciliación parcial de desencuentros entre wixaritari y un buen ejemplo de colaboración entre los wixaritari de la ciudad y el comité teiwarixi de simpatizantes conformado para la ocasión. Al mismo tiempo, reconfirmando la voluntad de ser re-conocidos por las autoridades y los comuneros de la sierra, durante el 13 y 14 de Mayo Hayuaneme y Saule

Tunuari presentaron el plan de la Procesión en la comunidad de Mesalteña, en medio de la sierra wixárika. Se trataba de un plan que los miembros de la WAAU diseñaron en una asamblea el 8 de mayo que duró alrededor de 7 horas, y que ahora era presentado en una asamblea en donde había representantes de todas las comunidades wixárika. Para Hayuaneme como coordinador general de la marcha, pero también para la mesa directiva de la WAAU y demás colaboradores era indispensable contar con el permiso de las autoridades tradicionales. Así fue manifestado en la rueda de prensa del 18 de Mayo y en las pláticas informativas en centros educativos, como la llevada a cabo en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara el 19 de Mayo. Fue en esta última rueda de prensa que Saule Tunuari y Hayuaneme hicieron énfasis en que habían sido “nombrados” por su comunidad y autorizados por las autoridades tradicionales de las otras comunidades. Sobresale una vez más la importancia de la legitimación de la propia comunidad, incluso en escenarios ajenos a estas lógicas. Los organizadores cuidaron mucho de explicitar y enfatizar que se trataba de una Procesión propia del pueblo wixárika, sin ninguna relación con otras asociaciones que no fuera la de un apoyo subordinado a las decisiones y representación del pueblo wixárika. Fueron los wixaritari –a través de sus organizadores- quienes determinaron y definieron los ejes de participación de los teiwarixi-simpatizantes en cuanto a la dinámica y el mensaje que se buscaba transmitir, hasta del orden que se debía ocupar durante la Procesión. Como había sido establecido en la asamblea de planeación, la Procesión fue encabezada por los músicos tradicionales, seguidos del comité organizador-portavoces, seguidos de los niños con las mantas de los 4 sitios tradicionales. Enseguida de los niños estaban las mujeres con los bebés, seguidas de un grupo reducido de ancianos. Detrás de todos ellos comenzaba la parte de los simpatizantes, encabezada por una manta del comité teiwarixi. En conjunto se contaron cuatro colectivos: Wixaritari, teiwarixi-simpatizantes, medios de comunicación (camarógrafos, reporteros) y teiwarixi-público en general.

En el presente apartado se analizarán las narrativas visuales observadas en la Procesión, a través del registro fotográfico realizado por la investigadora. Es a partir de este registro que

se pretende dar cuenta de este evento, al tiempo que se realiza un análisis situacional en sentido etnográfico (Banks, 2010).

### Narrativas visuales

Además de los registros de observación y las conversaciones etnográficas, decidí dar prioridad y analizar el registro visual de la observación, debido al carácter particular del grupo –como artesanos y artistas– y a las propias limitaciones que implica mi desconocimiento del idioma wixárika. Es por esto que se construyeron datos a partir de las expresiones visuales tanto de situaciones específicas, como de trabajos artísticos y artesanales puestos en función en ésta dinámica particular. Las expresiones visuales en este caso aparecen especialmente significativas para analizar cómo a través de la particularidad del registro, el wixárika logra transmitir un particular mensaje de creencia ancestral, vínculo con la naturaleza y reclamo por el reconocimiento de la diferencia.

Vale la pena enfatizar que el análisis visual que se presenta a continuación no es un análisis iconográfico de la fotografía como composición, ya que se trata de un registro realizado por la propia investigadora, sino que se trata de un análisis situacional registrado visualmente a través de la fotografía.



Foto 1: Líderes teiwarixi y wixaritari. Fuente: Registro propio.

Esta primera fotografía fue tomada al inicio de la Procesión, alrededor de las 9:30 am, mientras llegaban los participantes. Es de resaltar que el lugar de encuentro, en el centro de la ciudad de Guadalajara –centro del espacio urbano-, fue la glorieta de la Normal. Se trata de un espacio aislado dentro del tráfico de la ciudad a partir del cual se facilitó tomar las calles de una forma ordenada. La hora de inicio se retrasó. Los participantes se encontraban, saludaban y permanecían a la expectativa. En un momento determinado los coordinadores y líderes wixaritari llamaron a los coordinadores teiwarixi del comité de simpatizantes para comenzar la formación del contingente. Como puede observarse desde una narrativa espacial, los grupos de coordinadores buscaron mantenerse separados en representación de la autonomía y la capacidad de organización del pueblo wixárika. Los líderes wixaritari permanecieron del lado derecho, mientras que del lado izquierdo se colocaron los representantes del Comité teiwarixi de simpatizantes. Vale la pena resaltar el hecho de que la totalidad de los representantes wixaritari eran hombres, mientras que la totalidad de las representantes del Comité teiwarixi eran mujeres. Asimismo, cabe señalar que todas ellas habían tenido o tienen un vínculo profesional con el ITESO. Ha’Uimari, estudiante wixárika, que también estudia ahí, se colocó entre éstas últimas, a sólo una persona de los representantes wixaritari. Ambos grupos sostienen un micrófono, mientras que los wixaritari sostienen en alto un *t’sikuri* sobre el que se ahondará más tarde.

Asimismo, vale la pena resaltar que aunque en otros contextos de asamblea, reuniones informales, etc. los sujetos entrevistados no solían llevar traje tradicional, en esta ocasión en particular, todos llevaban su traje de gala. Esta expresión podría leerse como una voluntad de cobrar visibilidad mediática, al tiempo de afirmarse como perteneciente a un grupo cultural distinguible por su vestimenta tradicional. No obstante, en el caso particular de una Procesión por Wirikuta llevar un traje bordado daba cuenta de todo un aparato de creencia y de un tiempo mítico representado en la iconografía de un elaborado trabajo artesanal. Desde una narrativa temporal, los bordados en los trajes tradicionales representaban a través de su simbología un *continuum* de tiempo mítico en el que, al llevarlos, se tejía una relación con

los propios ancestros. En los trajes bordados de los diversos líderes se encontraban representaciones del venado, el jícuri, el águila bicéfala y otra serie de figuras míticas relacionadas intrínsecamente con la peregrinación sagrada y las visiones y conocimiento atribuidos al espacio mítico de Wirikuta.



Foto 2: Dañar a Wirikuta es dañar al planeta. Fuente: Registro propio.

La participación de los artistas dentro de la Procesión por Wirikuta no fue fortuita. Las mantas pintadas fueron cuidadosamente concebidas por Tzukulima, en un proceso creativo que necesariamente mezclaba la creatividad artística, la creencia espiritual y la participación política. En esta fotografía, así como en la manta registrada, sobresale la narrativa espacial. En primer lugar, fue en este momento donde la formación pasó a la calle y por primera vez fue evidente la organización que había entre los diversos grupos de wixaritari: los músicos y representantes, los ancianos, los niños y las mujeres, seguidos de todo el contingente teiwarixi que no distinguía género ni edad. Fue en ese momento cuando los policías cerraron las calles y los coches no podían pasar. En segundo lugar, el espacio mítico se ve representado en la manta que sujetan las dos jóvenes que encabezan el grupo de mujeres wixaritari. En ésta se observan los cerros de Wirikuta, entre los que sobresale el que muy probablemente es el Cerro Quemado coronado con ofrendas ceremoniales. Los cerros son

sobrevolados en el cielo azul por dos grandes pájaros rojos que además parecen dirigirse al sol. El sol aparece en medio del cielo, saliendo de la montaña. Esta representación parece referir a la creencia que atribuye a este lugar el nacimiento del sol. En el lado izquierdo de las montañas se encuentra un círculo hecho de piedras, círculo que se utiliza comúnmente para las ceremonias sagradas de jícuri. Al lado derecho de éste se encuentra el venado, antepasado que cruzó por esos lugares en el tiempo primero y de cuyas huellas creció el jícuri. Rodeado de todo tipo de especies endémicas, el jícuri es también representado, no sólo la parte comúnmente visible de éste, sino la totalidad de su raíz. Los colores azules y verdes contrastan con la línea roja que se encuentra debajo del Cerro Quemado. Esta tacha roja, más evidente a primera vista, cruza precisamente la cabeza de una figura humana que se encuentra fuera de un agujero dibujado en el cerro. En cada uno de sus costados se encuentra una camioneta de carga. Finalmente, en la parte inferior de la manta puede leerse: “Dañar a Wirikuta es dañar al planeta”.

Así observamos que, desde la narrativa se están explicitando varias cuestiones en torno a lo espacial. En primer lugar, ocupar las calles -espacio público en el centro del centro urbano de Guadalajara- tiene varias implicaciones. Se trata de una estrategia característica de las luchas indígenas en Latinoamérica, consideradas por Magrini(2011) demandas históricaen torno a *las eternas deudas de América Latina* que implican también los “reclamos de cambios en la cosmovisión de mundo imperante”(Magrini, 2011, pág. 38). Magrini (2011) afirma que la estrategia recurrente de la reivindicación de estas *eternas deudas* es la caminata y la ocupación de los espacios públicos de los centros urbanos pidiendo -no los derechos ya adquiridos- sino su aplicación. Como mencionó Saule Tunuari, comisario de enlace días antes, durante una rueda de prensa: “Así se siente que te quiten lo que es tuyo”, refiriéndose al espacio que se ocuparía durante la procesión: las calles.

En segundo lugar, la manta retrata un espacio transgredido y un rechazo a los actores que lo transgreden. Desde una narrativa también temporal, parece que en el dibujo el tiempo mítico se mezcla con un tiempo simultáneo-futuro indeseable. La tacha roja sobre la escena minera concretiza un conflicto de intereses materializados y un quebrantamiento a un orden

cultural-ecológico previo. Más que una compleja declaración, en sintonía con la naturalidad de las consignas gritadas durante la procesión, el mensaje es simple: “No a la minería en Wirikuta” porque la minería implica dañar – escavar, agujerar, socavar, ultrajar, herir, profanar - los lugares más sagrados para los wixaritari. Pero el argumento continúa aludiendo a un público más amplio, pues “Dañar Wirikuta es dañar al planeta”. Así, el espacio-tiempo mítico-concreto de Wirikuta, el espacio de los ancestros y del conocimiento de estos ancestros (al que se puede acceder a través del mismo espacio pero en este tiempo) devela una dimensión planetaria. Así, el mensaje no sólo se refiere al caso particular de la minería a Wirikuta, sino que implícitamente se alude a una integridad planetaria que está siendo transgredida a través de este acto concreto. “Dañar Wirikuta es dañar al planeta” no es un argumento que reivindica derechos abstractos, tampoco alude a las autoridades. Se trata de un intento por cambiar –a través de un poder oblicuo- la gramática de la vida cotidiana. Cotidianeidad indeseable que implica que personas concretas vayan (con sus camiones y camionetas de carga) a cavar un agujero en el cerro sagrado del Quemado, a alterar el orden de las especies que habitan ahí: finalmente a *desintegrar*, la integridad sagrada de un sitio ceremonial ancestral.

\*

La Procesión continuó hasta la Plaza de Armas frente al Palacio de Gobierno. Durante el camino, hombres, mujeres y niños wixaritari y teiwarixi gritaban consignas, reían, cantaban, se indignaban. Los músicos tocaban, los reporteros tomaban notas y fotos, pero también los wixaritari y los simpatizantes. Al llegar a la Plaza de Armas, los coordinadores wixaritari subieron al quiosco, y los demás participantes permanecieron en frente a ellos. Los teiwarixi simpatizantes permanecieron alrededor, a la expectativa. Los reporteros subían y bajaban el quiosco, acercaban sus largos lentes a las caras de coordinadores, niños, mujeres wixaritari. Una señora mayor vestida con el traje tradicional llevaba en sus manos un objeto humeante. Subió las escaleras del quiosco abriéndose paso entre reporteros, fotógrafos y cámaras de video. Se iniciaba la ceremonia de oración, profundamente religiosa, y para ser llevada a cabo principalmente por wixaritari. Los simpatizantes permanecían en silencio.

Hayuaneme, en una entrevista de Radio UdG el 28 de Mayo del 2011 dijo:

“la ceremonia fue solamente una petición a las deidades, por todos nosotros y como lo que dijo de Joaquín que fue el que habló en esta ceremonia, pues por toda la humanidad. En las oraciones siempre se pide, mencionan los sitios sagrados, se mencionan a las deidades, se les pide, pues como de alguna manera un acuerdo de que aquí estamos nosotros, nos estamos reportando, nosotros somos hijos de ustedes y ahora nosotros estamos viendo por ustedes”

Mientras los ancianos, mujeres y coordinadores se concentraban en la ceremonia, a los jóvenes hombres y mujeres wixaritari que llevaban las mantas se les dijo que permanecieran frente del palacio de gobierno –sede de los gobernantes- porque era “a ellos a quien están dirigidas”. Al finalizar la ceremonia, Hayuaneme tomó el micrófono, declaró que se trataba de una lucha por mantener la cultura wixárika, mientras los simpatizantes gritaban ¡no están solos! ¡no están solos! “Se trata de algo que no sólo incumbe a los wixaritari, se trata también de la identidad mexicana (...) Nos estamos vendiendo” (Hayuaneme, 2011). Después, Tzukulima “Yo sólo quiero hablar por las mujeres wixaritari, quienes son las portadoras de la cultura y que además trabajan mucho”. Una señora gritó: “¡sí trabajamos mucho!”, mientras Tzukulima recordaba que se necesitaban permisos para trabajar “porque hay necesidad”.



Foto 3: T'sikuri frente a Palacio de Gobierno. Fuente: Registro propio.

La comitiva de representantes wixaritari se dirigió luego al Palacio de Gobierno, para entregar el documento formulado por ellos a las autoridades correspondientes. En la situación registrada en esta fotografía, un líder wixárika sostiene un *t'sikuri* frente a la puerta del Palacio, donde dos policías le impiden la entrada. La puerta del palacio de gobierno se encuentra abierta, no obstante, es imposible acceder al edificio. Dentro del edificio, detrás de los policías un hombre toma fotografías o video del evento. Además, dos cámaras profesionales, dan cuenta de la cobertura del evento por parte de la prensa. Los líderes wixaritari, portando su vestimenta tradicional y llevando en mano la representación de su visión del mundo y uno de los símbolos más emblemáticos de su cultura, permanecen afuera del edificio. Los líderes se encuentran rodeados -de forma desordenada- de participantes en la procesión, tanto wixaritari como teiwarixi. Las mujeres, aunque con un papel de gran importancia en la totalidad del evento, no formaron parte de la comisión designada para presentar la petición frente a las autoridades. Es por esto que Tzukulima se encuentra justo detrás de la comitiva, al tiempo que -en primer plano- una señora mira hacia

atrás, muy probablemente observando a los participantes de la procesión que permanecieron en la Plaza y que estaban al pendiente de la respuesta de las autoridades. Del lado derecho, la joven perteneciente al Comité teiwarixi, aunque no forma parte de la prensa oficial, se dio a la tarea de registrar el evento. En la fotografía pueden distinguirse cinco elementos principales que responden de forma pertinente a las categorías previstas para el análisis. De arriba hacia abajo podemos observar: (1) la puerta al palacio de gobierno y (2) los policías que impiden la entrada. (3) El *t'sikuri* ocupa un papel central, así como (4) el líder wixárika que lo sostiene. Justo detrás se encuentra (5) Tzukulima.

Visual y simbólicamente sobresale el papel que adquiere la representación de la cosmovisión wixárika concretizado en un *t'sikuri* de madera y estambre construido para la ocasión. El *t'sikuri* es un símbolo esencial en la cosmovisión wixárika; representa la totalidad del mundo de los wixaritari, que consiste en los cuatro puntos cardinales y un centro, los cuales además tienen un papel clave en las diversas narrativas sobre el origen y desarrollo del mundo. En cada uno de los puntos cardinales se encuentra un sitio sagrado, donde en la actualidad se llevan a cabo ceremonias periódicas. El centro representa la sierra de Jalisco, el lugar donde se encuentran las comunidades y habitan la mayor parte de los wixaritari. Wirikuta, por su parte, está representado en el lado oriente. Asimismo,

“Se hacen en pequeño como ofrenda. Uno los hace y representan las peticiones. Es como una ventana, por ahí te pueden ver los dioses. Si no llevas las ofrendas los dioses no te pueden ver. Representa los puntos cardinales también, el territorio wixárika que ven los dioses. Más allá de esos puntos –los centros ceremoniales- los dioses no ven” (Hayuaneme, Registro de Observación Junta con Carlos el Acha, 2011).

Puede interpretarse que en este contexto el *t'sikuri* representa todo un sistema simbólico de vida amenazado. Como Hayuaneme explicita, fuera de este particular contexto político, este símbolo sirve como ofrenda en ceremonias religiosas; es a través de él que los antepasados o divinidades pueden observar y cuidar al wixárika o a los wixaritari que oran y ofrecen. Así, observamos como el *t'sikuri* ha pasado de un contexto principalmente espiritual-religioso a un contexto altamente político-reivindicativo. Al mismo tiempo, cabe recordar, que se trata

de un evento en el cual se ha buscado explicitar el carácter religioso tanto de la demanda, como de la forma de llevarla a cabo, pues al defender su principal sitio ceremonial, la totalidad de los líderes se encontraban en ayuno. En lo que concierne a la narrativa vinculada con la concepción del espacio por parte de los Wixaritari y de Wirikuta como *espacio sagrado*, vale la pena considerar la centralidad del *t'sikuri* en la presente fotografía.

Así pues, el *t'sikuri* puede cumplir a la vez varias funciones. En primer lugar una función *religiosa* como una ofrenda para que los antepasados divinizados *vean por* y cuiden de Wirikuta, los wixaritari y los simpatizantes. En segundo lugar una función *cultural* al tratarse de la representación de una visión del mundo determinada y al ser éste un elemento característico con el cual está familiarizado un grupo más amplio de individuos. Finalmente, el *t'sikuri* cobra un sentido *político* con un matiz cualitativamente diferente en este determinado contexto: al defender Wirikuta se está defendiendo el oriente, uno de los cuatro puntos cardinales desde los que se concibe el mundo y una de las esquinas del propio *t'sikuri*. En este sentido, Hayuaneme, uno de los portavoces más jóvenes del grupo wixárika una vez se preguntaba “¿cómo explicar a un mestizo qué pasaría si desaparece Wirikuta?”. Fue hasta que vio el *t'sikuri* que comprendió que *t'sikuri* es una forma simplificada donde se concentra la forma en la que él ha venido entendiendo el mundo hasta ahora y que al desaparecer Wirikuta por la explotación de una minera, el mundo tal y como lo conciben ahora él y los suyos -y tal como lo concibieron sus antepasados- habrá desaparecido. Colocar el *t'sikuri* frente al Palacio de gobierno es enfrentar -con un solo símbolo- la lógica del Estado, que ha llevado a concesionar a una compañía transnacional el mismo territorio que por otro lado, sobre el papel, defiende.

En este sentido, es significativo que frente a la posibilidad latente de la desaparición de su forma de entender su propio espacio vital, los wixaritari se hayan dirigido a lo que se entiende que es el centro del espacio público urbano, así como al centro de la toma de decisiones del estado de Jalisco: el palacio de gobierno. La comisión wixárika buscaba acceder a un espacio supuestamente público destinado a las autoridades legítimas y a la toma de decisiones democráticas. Negar el acceso a un grupo de ciudadanos -wixaritari o

no- contradice el principio mismo por el cual se sostiene la concepción de un sistema democrático y, por lo tanto, la propia construcción del edificio. Los wixaritari y demás ciudadanos buscaban apropiarse de un espacio físico y simbólico que en principio ya era- paradójicamente- propio. Esto en paralelo con la propia realidad de la demanda: luchar por un espacio que ya es propio, el sitio sagrado de Wirikuta.

\*

La comitiva fue finalmente admitida en el Palacio de Gobierno. Durante la observación, al acompañar a los líderes wixaritari a una junta con el diputado Salvador Cano, éste llamó a un colega suyo para que asegurara la recepción de la comitiva al final de la Procesión. Aunque al final no logró comunicarse con la persona indicada, puede ser que este contacto haya influenciado en que finalmente les dieran acceso. Afuera en la plaza, mientras la comitiva permanecía dentro de la casa de gobierno un grupo de músicos comenzó a tocar música tradicional wixárika. Como la comitiva se tardó más de lo esperado luego comenzaron a cantar en español. Entre canciones, la señora María Elena y la reina wixárika por los Centros Ceremoniales, Sofía Mijares, se dieron a la tarea de introducir a los músicos, entretener a la gente y dar información sobre los centros ceremoniales. El ambiente se tornó muy festivo, teiwarixi y wixaritari comenzaron a bailar. María Elena y Sofía gritaban cosas como “¡y arriba las mujeres!”, “¡arriba las solteras, las casadas y las divorciadas también!”. Sofía, emocionada, incluso retó a EmilioGonzález, Gobernador de Jalisco: “acabar con Wirikuta es acabar con la cultura wixárika, mejor que venga y me mate de una vez”. Las familias wixaritari habían entrado a los jardines de la plaza y estaban sentados en el pasto. La comitiva salió del Palacio de Gobierno. Hayuaneme informó que quienes los recibieron “tenían una gran desconocimiento sobre el caso y que les faltaba información” y caminaron hacia el Congreso del Estado.

También en la puerta del Congreso en un primer momento les impidieron la entrada. Al entrar, el diputado Jesús Lara de atención ciudadana, le dijo al diputado Salvador Cano que acompañaba a la comitiva: “Nos llamaron desde México para que los recibiéramos”. Dentro de la sala de juntas, Saule Tunuari explicó que se trataba de una “Procesión”. Hayuaneme

les presentó como una comitiva encargada de plantear la problemática; el “gran atentado” que se ejerce sobre el pueblo wixárika. Hayuaneme señaló la importancia del territorio para su cultura, diferente a la occidental que lo reduce a algo ‘utilitario’. Expuso que su pueblo acude a los sitios sagrados a “solicitar vida”. Respecto al *t’sikuri* dijo que era en estos cinco puntos donde “nos vemos a través de la tierra”; y que se representaban esos puntos en el Ojo de Dios, por donde “nos están viendo los dioses”. Explicó: “Si Wirikuta se destruye, se acabaría la cultura Wixárika. Se necesita de Wirikuta para que las tradiciones sigan preservándose. Ya en 1994 hubo un decreto que reconoce la importancia de este lugar” (Hayuaneme, 2011). Hayuaneme continuaba hablando mientras Jesús Lara confirmaba la existencia de estos tratados con Salvador Cano. Hayuaneme hizo un recuento de los otros pactos: en el 2008 el interestatal Hauxa Manaka, el decreto 619 de la OIT, el reconocimiento de la UNESCO.

“No se trata de un capricho indígena, es un lugar con gran biodiversidad. Ya se sabe que las minas no son sustentables, que enferman a la tierra. Se trata de una absurda negociación que llevan a cabo con el pretexto de desarrollo. En Argentina se sabe que las secuelas de las minas pueden producir cáncer entre muchas otras cosas desde el eje ecológico, pero también social (...) esto no puede ser” (Hayuaneme, 2011).

El joven portavoz argumentó, considerando al Comité teiwarixi de simpatizantes que convocó por Facebook: “son ciudadanos, no organizaciones y ellos, como ciudadanos también exigen que se cancelen las concesiones” (Hayuaneme, 2011). Además, señaló que ellos como representantes actuaban en apoyo a las acciones de las autoridades tradicionales y que era su obligación reunirse el 7 y 8 de Junio para informarles sobre los acontecimientos de ese día. Explicó que se trataba de un “acto político en la ciudad, acudiendo a la fortaleza de la ciudadanía, una exigencia al gobierno del Estado” (Hayuaneme, 2011). El portavoz además mencionó la mascota Huichi de los Juegos Panamericanos “que se supone que ‘representa a la cultura huichola’” o wixárika [pero que] no obstante, el asistente del secretario de Aristóteles Sandoval Díaz, presidente municipal de Guadalajara, les negó el permiso de vender artesanía porque buscaban mantener “una imagen limpia de la ciudad”. Hayuaneme continúa: “con todo lo que esto representa para las familias, es su trabajo, es

una necesidad para las familias, y luego las madres solteras...” (Hayuaneme, 2011). Hayuaneme se conmueve y se le quiebra la voz, respira e intenta continuar. La sala permanece en silencio estático. Continúa él con más fuerza:

“por eso venimos a exigir una respuesta clara para tomar una decisión-acción que se coordine con nuestras autoridades (...) Aquí hay que saber cómo actuar como gobierno y como comunidad (...) aquí tiene que haber un punto de acuerdo para resolver (...) Todos somos copartícipes, no hay ningún tinte partidista. No quiero que mis lágrimas sirvan a intereses partidistas”. (Hayuaneme, 2011).

Salvador Cano dirigiéndose a Jesús Lara apoyó la argumentación: “Se necesitan todos los aliados posibles, es una cuestión de identidad como país, no es una cuestión política, se trata del intento de supervivencia de un pueblo que podría desaparecer en el mediano plazo, pero al final de cuentas es un negocio”. Jesús Lara respondió: “sus exigencias las hacemos propias” y quedó en presentar la iniciativa en la Cámara de Diputados, además de exhortar al Gobierno del Estado a que se ratificara el tratado de Hauxa Manaka.



Foto 4: T'sikuri sobre la mesa en el Congreso del Estado. Fuente: Registro propio.

Sobre esta cuarta escena podría afirmarse que el espacio mítico se encuentra en el centro de un espacio –urbano- particular. La fotografía captura el momento en el que, en la sala de juntas del Congreso del Estado, se da por concluida la reunión entre el equipo de atención ciudadana y los representantes wixaritari. Jesús Lara, representante del comité de atención ciudadana y diputado del estado de Jalisco es el último sentado a la mesa. Se encuentra firmando el acta de la reunión y el compromiso de llevar a la sesión del Congreso la iniciativa de exhortación para retirar las concesiones mineras de Wirikuta.

En la escena pueden ubicarse cuatro tipos de actores: (1) representantes wixaritari, (2) acompañantes, (3) políticos y (4) reporteros. Saule Tunuari y K+kame, junto con Salvador Cano, diputado federal por el estado de Jalisco, cuidan por encima de su hombro que Lara firme el documento. Un reportero graba la escena, mientras otro toma una fotografía. El acompañante simpatizante no identificado observa la escena a través del lente de la videocámara del reportero. Mientras tanto Hayuaneme y Joaquín están siendo entrevistados por dos reporteras. Al fondo, ya casi en la salida dos integrantes del equipo del diputado intercambian documentos.

En primer plano, sobre la mesa, se encuentra el *t'sikuri*. Al igual que en la fotografía 3, el *t'sikuri* adquiere un papel central –no en la dinámica de la escena como tal, ni en la composición fotográfica, pero sí como símbolo de lo que se decide en este tipo de reuniones políticas. El *t'sikuri*, con los significados ya descritos, se encuentra literalmente puesto “sobre la mesa”. La integridad de la visión del espacio tal y como es entendida por los wixaritari desde sus ancestros, está siendo negociada no sólo en esta mesa, sino en otras mesas a nivel internacional (en Nueva York, Vancouver DF), donde se llevan a cabo negociaciones económicas y políticas. Alrededor de estas negociaciones, los wixaritari sólo pueden presionar, denunciar y vigilar los trámites que implica defender su territorio.

De esta manera, el espacio mítico de Wirikuta, así como el espacio rural de donde provienen originalmente la mayoría de los representantes wixaritari se encuentran obligatoriamente con el espacio urbano –como espacio concentrador del poder económico y político del país- en un espacio particular que representa a su vez, la concentración máxima de poder

económico y político dentro del propio espacio urbano de Guadalajara: El Congreso del Estado de Jalisco. También, es Guadalajara una de las ciudades más importantes del país. Ésta concentra a su vez el poder regional e implica un referente claro para otras ciudades a nivel nacional.

El espacio mítico de México es también un espacio central, simbolizado por el escudo nacional en la pared al fondo de la escena. Se trata de una imagen simbólica, que cobra su importancia al aludir a los orígenes de una historia nacional auto referida y aparentemente homogénea. Al aludir a un marco legal específico –regido a través de la Constitución Mexicana– se hace un señalamiento puntual al contexto nacional, al espacio mítico de México que actúa a través de políticas, leyes, dinámicas sociales reguladas sobre creencias, actos, sujetos y percepciones. Es por y para el marco legal mexicano que estas acciones están tomando lugar. Es porque el marco legal ha sido contrariado y violado por sus propios ejecutores que las comunidades tradicionales wixaritari, a través de los migrantes residentes de la ZMG, han salido a las calles y han entrado al Congreso para poner en la luz esa auto contradicción.

No deja de resultar sorprendente el paralelismo entre dos símbolos que remiten a los orígenes de dos grupos aparentemente delimitados y unificados. Consolidados por un supuesto espacio-tiempo mítico común concretizado en los así llamados mitos fundantes y las narrativas históricas. Por un lado, en el caso del Escudo Nacional Mexicano, se trata de un mito en el que los nómadas aztecas que llegarían a ser los primeros mexicanos observan a un águila devorando una serpiente –un ser celestial en fusión con un ser terrenal– sobre un nopal en medio de un lago en el Valle de Anáhuac. Ésta representaba la señal revelada en una premonición mágica de que era ahí donde se había de fundar el primer asentamiento mexicano. Por el otro lado, el *t'sikuri* remite también a los ancestros nómadas que en búsqueda de la luz llegaron a Wirikuta para atestiguar y ser partícipes del nacimiento del sol desde la tierra y para los hombres wixaritari. Se trata de dos imágenes que simbolizan la ruta que tuvieron que hacer los ancestros para dar origen y fundamento a la propia existencia de los sujetos que conforman estos grupos. Es en esta particular escena donde estos imaginarios

son puestos en juego sin estar desprovistos de relaciones de poder. Es el imaginario dominante Mexicano el que permanece erguido sobre la pared, fijo, impreso con tinta dorada por sobre las cabezas de la gente. Mientras, el *t'sikuri* permanece horizontal, móvil, como una ofrenda, como una petición hecha por las manos de la gente. Siguiendo esta perspectiva, el *t'sikuri* permanece sobre la mesa, vulnerable a las decisiones que los sujetos alrededor de ella -y las estructuras sociales que invisten-, tomen sobre él.

La representatividad juega en esta escena un papel importante. Sobre la mesa se representan los intereses culturales materializados o concretizados en la negociación de territorios específicos. Por una parte los representantes wixaritari han sido elegidos por los grupos a los que pertenecen, siguiendo criterios variados que no caben en el presente análisis. Por la otra parte, los diputados federales y estatales representan a nivel legal a los ciudadanos del Estado de Jalisco a través de partidos políticos específicos. Siguiendo la lógica democrática, éstos han sido elegidos por una mayoría ciudadana. No es este el lugar de cuestionar los procesos de elección 'democrática' en la actualidad, ni sus evidentes faltas y transgresiones a las propias leyes que las sostienen. Sólo vale la pena hacer énfasis en la manera en que los representantes—los servidores públicos- rinden cuentas a sus representados. En este caso, resulta ilustrativa el guiño captado en la fotografía 4, donde el simpatizante teiwarixi, ciudadano jalisciense, observa la escena del acuerdo a través de la pantalla de la cámara de video. La cámara de video, síntoma de la cobertura mediática, representa un filtro —sesgado, que responde a sus propios intereses- pero que deja ver al ciudadano común, lo que sus representantes hacen en su nombre. Por el otro lado, los representantes wixaritari han de volver y contar a una asamblea, de viva voz, lo que ha sucedido en una sala que permanece cerrada para aquellos que no tienen acceso directo a los medios, ni en la ciudad ni en la sierra. Vale la pena además, marcar la diferencia y la desigualdad que existe entre la paga que reciben unos y otros representantes. Mientras los políticos teiwarixi reciben cantidades extraordinarias de dinero por su representación y los ingresos entre ellos y sus representados es abismal, los representantes wixaritari, lejos de recibir una paga, han de invertir sus propios recursos para llevar a cabo las tareas de representación. Es, en este sentido,

pertinente pensar la diferencia de fondo que existe en el significado de “servidor” público en cada uno de los casos.

\*

Finalmente, vale la pena señalar que la Procesión por Wirikuta respondió desde el principio a una variedad amplia de fines y motivaciones. Para Tzukulima, como para otras mujeres y señoras de mayor edad, la importancia del evento no radicaba en la participación política o reivindicación ciudadana tal y como era entendida por los medios de comunicación y un sector de los simpatizantes teiwarixi sino en el acto como tal, en el hecho de que los wixaritari de la ciudad y algunos representantes de la sierra estuvieran juntos y cada uno siendo consciente de la importancia de la perdurabilidad de sus sitios ceremoniales ancestrales. “Para mí era muy importante que la idea principal no fuera tanto ¿si? el mensaje que se iba a decir, pero más bien en cada uno de nosotros” (Tzukulima, 2012). Por esta razón, la Procesión adquirió este nombre, la organización dio centralidad a una actividad religiosa/espiritual en la cual se hizo oración por el sitio ceremonial. Los representantes ayunaron, y mujeres, hombres y niños oraron llevaron ofrendas de estambre y fuego.

Según la caracterización del evento, puede decirse que la manifestación/procesión funcionó en ambos sentidos. En primer lugar, se trató de una manifestación en sentido clásico en el cual una agrupación busca reivindicar derechos particulares o defender ciertos intereses ocupando un lugar público, buscando adquirir visibilidad y hacer llegar un mensaje a interlocutores determinados o difusos. Podría decirse incluso, que se trata de un evento que participa de la estrategia de manifestación denominada “Caminata indígena” (Magrini, 2011), reconocida en la bibliografía como un modo particular de expresión política latinoamericana. En segundo lugar, como Procesión, la actividad fue más allá de una caminata hacia el Palacio de Gobierno. Se trató de una Procesión que conllevaba las connotaciones que el pueblo wixárika atribuye a las procesiones a los propios sitios ceremoniales. Como hizo explícito Tzukulima a sus compañeros wixaritari durante la organización del evento y posteriormente a mí en la entrevista; “En el momento en que estén caminando estoy orando, estoy llevando si voy a llevar mi ofrenda” (Tzukulima, 2012). En

este sentido, podemos observar las atribuciones simbólicas que tiene el mismo acto de caminar. Por una parte se manifiesta un descontento ante las gestiones de las diversas instancias del gobierno en torno a su sitio ceremonial, mientras que por la otra parte, quienes participan de la procesión oran y ofrecen a los dioses y a los antepasados ofrendas y peticiones por la protección del sitio ceremonial que está siendo amenazado. “Entonces, si vas a manifestar algo, pero que sea realmente también interno. Realmente le estás manifestando algo al lugar sagrado (...) internamente que tu corazón esté allí, que tu corazón esté diciendo es que queremos que nuestro lugar sagrado lo dejen en paz” (Tzukulima, 2012).

En el caso de los miembros con poca participación o que apenas comenzaban a involucrarse con la organización, la Procesión por Wirikuta fue una ocasión para acompañar a los otros wixaritari en un evento de gran significado en la unión del grupo. En el caso de Niukame él recordó sus “tiempos esos del 95, 96. Es como la segunda ocasión en que nos manifestamos como wixaritari en la ciudad (...) La primera fue exigiendo los derechos indígenas” (Niukame, 2012) aludiendo al recibimiento de la caravana zapatista. Niukame hace una asociación constante entre los ideales que movilizaron al movimiento zapatista –y a él entonces como joven rebelde-, con los nuevos movimientos e iniciativas que hay por parte de algunos miembros de la WAAU que se conjuntan con otros colectivos para organizar este particular tipo de manifestación política. Lo que en particular hizo que él se identificara con el movimiento zapatista entonces, y que acompañara a los wixaritari de la ciudad interesados en la defensa de Wirikuta, fue el *olvido* que existía por parte de las autoridades respecto a los grupos indígenas. Según su consideración, era a través de este tipo de movimientos que se podría lograr algo. “Eso yo pensaba, pues, que los medios lo cubren que a través de los medios se puede enterar mucha gente, de ¿por qué está pasando esto?” (Niukame, 2012). Para él se trata de algo ya más interiorizado “más interno”, que vincula el interés material de comercializar las piezas artesanales, con un interés político de reivindicación cultural que les permitirá a los wixaritari el acceso a espacios dignos gestionados con los diferentes niveles de gobierno.

La Procesión por Wirikuta, más que ningún otro escenario de observación, permitió dar cuenta de la narrativa visual, como una forma diferenciada de las narrativas de identidad de los Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos como forma de resistencia. Esta especial forma de narrativa reelabora los símbolos presentes en las narrativas orales construidas históricamente por el pueblo wixárika en general y apropiada de forma diferenciada por cada sujeto. Así, observamos como los símbolos sagrados como el *t'sikuri* y las representaciones iconográficas ancestrales del elaborado trabajo artesanal de la vestimenta, mantas y ofrendas, se reelabora en el contexto de la amenaza y defensa de Wirikuta. Así, el *t'sikuri* no únicamente representa los puntos cardinales de la cosmografía wixárika, sino una integridad, una totalidad amenazada, vulnerable a ser desintegrada. Asimismo, las representaciones de los símbolos sagrados del jícuri, el venado y el fuego en un contexto de demanda social, colocan de manera visual la problemática de la persistencia de un sistema de creencias ancestrales que está siendo amenazado por las dinámicas económicas hegemónicas y la complacencia política que le acompaña. En este evento particular, las narrativas de identidad cambian según el contexto utilizados. Símbolos ancestrales cobran un nuevo sentido de alarma y de demanda que connota a la vez vulnerabilidad y fuerza, resistencia y negociación, en suma, una construcción de ciudadanía cultural basada en una identidad no fija, ni inmóvil, sino flexible a ser reconfigurada para articular demandas y cambiar a través de poderes oblicuos (García Canclini, 2007) la gramática de la vida cotidiana.

### **Huichi: del conflicto a la negociación en los Juegos de las apariencias**

*Pues... los Panamericanos... es que realmente yo creo  
que la comunidad wixárika ni siquiera estaba invitada*

Tzukulima

Los XVI Juegos Panamericanos fueron un evento deportivo que convocó a equipos de 42 países del continente Americano. Se llevaron a cabo del 14 al 30 de octubre de 2011, en la ciudad de Guadalajara, México, siendo esta la tercera vez que dicho país organizaba unos juegos a nivel continental, y la primera vez que se realizaban fuera de la Ciudad de México.

Huichi, una caricatura de una venadita rosa con un *t'sikuri* en la frente era una de las tres mascotas del macro evento y, por lo tanto, la cara superficial, la apariencia más inmediata de los Juegos Panamericanos 2011. La mascota fue propuesta por el ilustrador y diseñador Ángel Barba<sup>20</sup> y presentada el 14 de diciembre de 2010 por el Gobernador del estado de Jalisco, Emilio González Márquez. En el presente apartado argumentaré cómo esta figura dio paso tanto a procesos de resistencia en un contexto de conflicto de intereses simbólicos y materiales, como a procesos de participación y negociación en el macro evento. El análisis se concentrará en las narrativas de los wixaritari, porque es el foco de la presente investigación. No obstante, vale la pena compartir que no podría ser de otra manera, pues cuando BBC Mundo solicitó al Comité Organizador de los XVI Juegos Panamericanos (COPAG 2011) una posición sobre la polémica, la respuesta fue que “no abordarían el tema” (Nájar, 2011).

### **Huichi: La representación desatinada de los wixaritari**

*Huichi es una representante de la asimetría del poder  
y de la falta de diálogo*

Hayuaneme en conversación con BBC Mundo

Huichi se convirtió en una figura de gran controversia. El grupo al que supuestamente representaba esta figura, o sea el pueblo indígena wixárika o “huichol” (de ahí *Huichi*) rechazó públicamente -a través de Hayuaneme, K+kame, Saule Tunuari, Tzukulima, Ha' Uimari y otros- públicamente a la mascota, considerándola como una ofensa a sus creencias y cosmovisión. Asimismo, el debate sacó a relucir la contradicción inherente entre concebir una figura representativa del Estado, y al mismo tiempo negar sistemáticamente, ese mismo Estado, una inclusión igualitaria de ese grupo cultural como grupo diferenciado en las más diversas esferas de desarrollo social y reconocimiento cultural. Hayuaneme, así como K+kame y otros portavoces, reconocieron también públicamente, que nada podían hacer

---

<sup>20</sup>[www.angelopodo.com.mx](http://www.angelopodo.com.mx)

para impedirlo, “aunque eventualmente el uso de la venada ayudaría a visibilizar un problema más serio para los wixáritari: la posible desaparición de uno de sus sitios sagrados” (Nájar, 2011). A continuación se reproduce la ficha oficial de Huichi, específicamente aquellas atribuciones relacionadas con su aparente *representación* del pueblo wixárika.

	<b>Principios de acción:</b> Cultura
	<b>Valores:</b> Amistad
	<b>Target:</b> Mujeres y niñas
	<b>Región:</b> Jalisco
	<b>Programas enfoque:</b> Embajadores y Programa Cultural
	<b>Lugar de nacimiento:</b> Tapalpa, Jalisco.
	<b>Lugar de residencia:</b> Guadalajara
	<b>Representa:</b> el arte huichol y la cultura mexicana.
	<b>Hobbies:</b> Realizar artesanías para sus amigos y familia, bailar danzas regionales, leer, involucrarse en actividades culturales y practicar Gimnasia Artística.
	<b>Sueño:</b> Rescatar las tradiciones huicholes y transmitir las a todos sus amigos. Es digna embajadora de los huicholes. Le gusta promover el deporte entre niñas y mujeres para lograr que cada vez haya más mujeres medallistas.
<b>Comida Favorita:</b> Jericallas	
<b>Características y valores que lo identifican:</b> La amistad y el compañerismo. Es nacionalista, está interesada en la cultura y el rescate de las tradiciones de los antepasados.	

Tabla 4: Huichi: “Acerca de mi”. Fuente: Comité Organizador de los Juegos Panamericanos, 2011

Aunque uno de los *hobbies* de la venadita era “realizar artesanías para sus amigos (...) involucrarse en actividades culturales”, en ese momento los verdaderos artesanos wixaritari estaban siendo *levantados* del centro histórico, y el Proyecto Colectivo de la WAAU guardaba polvo en las oficinas del Ayuntamiento de Guadalajara y la Secretaría de Cultura y el Instituto de Artesanía Jalisciense (IAJ). Aunque el sueño de Huichi era “Rescatar las

tradiciones huicholes y transmitir las a todos sus amigos”, Wirikuta había sido vendido por la Secretaría de Economía y la compañía canadiense comenzaba su labor de explotación del territorio. Aunque en la ficha oficial se leía: “Representa el arte huichol y la cultura mexicana”, en la mayoría de los medios se leían o escuchaban encabezados como el siguiente, tomado de una nota de periódicos Milenio: “Wixaritari se desmarcan de Huichi” (Dávalos, 2011)<sup>21</sup>.

Un día que había una problemática con los límites territoriales en las comunidades de la sierra, K+kame convocó a una junta únicamente a los originarios de San Andrés Cohamiata. Fue en esa ocasión que Hayuaneme colocó como foco lo que él percibía como una contradicción en la que por un lado las problemáticas que les acechaban seguían sin resolver por parte de diversas instancias gubernamentales, mientras que por el otro lado Huichi representaba al pueblo wixárika de una forma infantilizada y sin haberles consultado. “El gobierno no sé quién, empresarios o no sé quién son... tuvieron el error de no consultar a las comunidades” (K+kame, 2012). Para los representantes parecía absurdo que se les hubiera ignorado, considerando todos los previos acercamientos y el interés por parte de la Organización WAAU de establecer contacto con las diferentes oficinas de gobierno, para establecer un diálogo y una colaboración; “ahora que estamos organizados, ahora que estamos aquí, que pregunten primero, quiénes somos, de dónde venimos” (K+kame, 2012).

La desaprobación a Huichi fue absoluta por la totalidad de los entrevistados para la presente investigación. “Nos usaron como mascota (...), como si fuéramos gente muy poca” (Niukame, 2012). Si el discurso oficial era que la venadita representaba al pueblo *huichol*, perteneciente al estado de Jalisco, lo que finalmente salió a relucir era –no únicamente que la aparente representación estaba mal orientada y era ofensiva– sino la real falta de representación que el pueblo wixárika ha sufrido y sigue sufriendo operativamente en todos

---

<sup>21</sup><http://jalisco.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/b9f82da2f7ab8a9c22274b07a6931483>

los niveles administrativos, “cuando había muchos medios, manifestaciones, no era justo que pasara eso” (Niukame, 2012).

Esta falta de respeto hacia los wixaritari, en cuanto a las creencias ancestrales del pueblo wixárika era grave. Una percepción generalizada era que el gobierno, los empresarios y el comité organizador de los juegos, a través de Huichi, había faltado al “sentimiento de nuestros abuelos, de nuestra gente grande de la comunidad (...) como nos enseñan a respetar a nosotros a los mayores, mucho menos les debemos faltar el respeto a nuestras deidades” (Tzukulima, 2012). Aquello que Huichi buscaba representar, era considerado por los wixaritari como “muy sagrado para nosotros, el ojo de dios, el venado, y sí yo creo que... yo lo tomo como una falta de respeto una falta de... lo que te decía, pues la discriminación” (Ha'Uimari, 2012). Se trataba de personajes creadores del conocimiento ancestral y divino que habían de ayudar a los wixaritari a encontrar su propio camino en la vida.

“No nos podemos igualar a ellos, menos personificarlos así como un juguete, pues no. Es algo indignante para nosotros porque es como... y nosotros también estando aquí y permitiendo que pase esto como que es algo que te hace sentir muy bajo pues. No sé. Yo sé que aquí no lo ven igual” (Tzukulima, 2012).

Se trata de un conflicto como divergencia cultural interna. Por una parte, Huichi es un diminutivo de “huichol”, nombre impuesto por los teiwarixi que no pudieron pronunciar “wixárika”. Se trata de una categoría colonial, actualmente considerada por algunos wixaritari como un nombre despectivo proveniente del desconocimiento de su cultura. Huichi se convirtió en una marca registrada por el comité de organización de los Panamericanos, siendo ésta reproducida interminablemente como juguete de peluche regalado a los atletas junto con los trofeos, reproducido además en llaveros, vasos, gorras, playeras, calcetines, globos y todo tipo de artículos promocionales en todos los puntos de venta. Asimismo la imagen de Huichi se reprodujo en mantas propagandísticas que se colocaron sobre los vagones del tren ligero, autobuses públicos, de línea, anuncios espectaculares y bardas. Por otra parte Huichi estaba inspirado en el venado sagrado:

“*Maxa*. Es el Hermano mayor venado: el mensajero entre los dioses y el *mara'kame*. Cuando cantan los *mara'akate* en la noche o cuando se comunican con los dioses, el que está transmitiendo el mensaje es el venado. Como nuestro hermano mayor, va guiando el camino. Es muy valioso porque también de ahí se alimentan los dioses, de la sangre del venado” (Ha'Uimari, Entrevista puntual, 2011).

Se trata de un personaje creador del conocimiento que ha de aliviar y guiar las vidas de los hombres. Es una figura que ha de postrarse en un altar o un lugar muy sagrado.

La totalidad de los sujetos entrevistados atribuye el problema a que hubo una “falta de diálogo”. Faltó, aseguran, “desde el gobierno a las comunidades informar bien que quería hacer, por qué, con qué fin, qué iba a traer esa personaje y/o porqué la vendieron pues, a empresarios. Lo que hicieron fue multiplicar más, pues, para venderla” (Niukame, 2012). Para los sujetos entrevistados aparece incomprensible el papel de las “oficinas de gobierno” o las instancias gubernamentales dirigidas a la atención de “asuntos indígenas”, el hecho de que tales instancias no hayan sido consultadas, y que éstas no hayan tenido una participación en defensa de los wixaritari, o que estas instancias no haya sido tomado en cuenta por el gobierno/empresarios/comité de organización de los Juegos Panamericanos. Por parte de la organización WAAU, además de denunciar la inconformidad y la contradicción a los medios de comunicación a través de sus portavoces, los miembros se veían incapacitados para tomar otro tipo de acción.

“¿Qué hacemos? Si ya se hizo. La verdad es que no nos hicieron caso nuestras autoridades, no se dijo nada al respecto. Es como hablar en vano, de todas formas, pero esa conciencia de respeto y de inconformidad con lo que pasó nosotros siempre lo vamos a tener presente, pues porque es nuestra vida. No podemos andar jugando con eso. A ellos a lo mejor se les hace algo muy padre, un venadito, la representación de la cultura wixárika... es una forma distinta yo creo de ver las cosas” (Tzukulima, 2012).

En la ZMG, entre los wixaritari de la WAAU, indignaba la paradójica situación y la falta de diálogo, comprensión –o incluso de interés– por parte de las autoridades. “No me gustó, porque no lo hicimos todo eso en conjunto los wixas y con ellos, los que pusieron la

mascota. Ellos porque ellos quisieron, porque se veía bonito, no porque en realidad nos representara a nosotros. Era lo de menos, para ellos tener que este... difundir que hay indígenas” (Ha'Uimari, 2012). Aunque no era intención de la COPAG 2011 dotar de visibilidad a los problemas reales que acechaban a los wixaritari, la amplia cobertura de los medios en torno a los Juegos Panamericanos permitió a los diversos portavoces – especialmente a Hayuaneme– dar cuenta de las problemáticas y conflictos vividos y percibidos por los wixaritari en general –sobre sus sitios sagrados- y sobre los wixaritari de la WAAU en particular. Eventualmente Huichi ayudó a visibilizar en cierta medida su propia contradicción.

### **Del conflicto a la negociación**

A través de Huichi, pareció evidente la complejidad de la problemática a la que se enfrentaban los miembros de la WAAU. Por un lado, la ofensa que Huichi representaba para los miembros de esa organización les exigía denunciar frente a los medios las contradicciones inherentes a su existencia. Mientras, por el otro lado, continuaba el interés de que su proyecto cultural se llevara a cabo y aprovechar la entrada masiva de turismo durante los Juegos Panamericanos para la venta de su artesanía.

“Ya está el Huichi, supuestamente nos está representando, pero pedir que ellos nos dieran lo que siempre buscamos nosotros; un espacio donde nosotros podíamos vender a nuestra manera, organizarnos a nuestra manera para vender nuestra artesanía. Y nunca se logró eso” (Ha'Uimari, 2012).

Al interior de la organización creció la tensión porque, para la mayoría de los artesanos, la prioridad era vender su trabajo, para ganar dinero y poder pagar deudas y subsistir. Otro sector, encabezado por Saule Tunuari y Hayuaneme no estaba de acuerdo en participar de esa manera y proponían crear foros alternos en donde pudieran llevar a cabo actividades en sus propios términos. Saule Tunuari y Hayuaneme para entonces habían declarado frente a varios medios sus inconformidades en torno a Huichi –incluyendo periódicos a nivel nacional y agencias internacionales tales como BBC Mundo. No obstante, se habían

abstenido de llevar a cabo otro tipo de manifestaciones porque K+kame, presidente de la WAAU, les había dicho: “tienen que dejar eso porque nos están metiendo en problemas porque ya habían aceptado vender ahí. Y ese fue el problema; Saule Tunuari, Hayuaneme y me incluyo yo no estaban dispuestos a aceptar negociación” (Ha'Uimari, 2012). Los planes de crear foros alternos y manifestarse de otras maneras se apagaron. Artistas y artesanos de la WAAU “se enojaron porque si seguíamos así los iban a regañar los que los había invitado. Y pues ahí empezó el conflicto” (Ha'Uimari, 2012).

Así pues, la organización se dividió, lo cual provocó dificultades para la realización del trabajo de campo. Para realizar la observación participante se tenía que decidir sobre el sector de la WAAU que se buscaba observar. Así pues, la observación se realizó en un doble escenario entre dos sectores de la WAAU, por una parte, con Hayuaneme y Saule Tunuari, y por otra parte a K+kame, Tzukulima y demás miembros de la organización. En el presente apartado daré cuenta de lo que cada sector de la WAAU se dio a la tarea de hacer y cómo en estas dinámicas se observan las diversas maneras en las cuales se expresó la resistencia y cómo también la participación en la gestión de un espacio en el contexto de los eventos de los Juegos Panamericanos que abonó a la construcción de ciudadanía cultural.

### ***Resistencia a la manipulación de los símbolos y sitios sagrados***

*Mientras mucha gente de fuera estuviera aquí  
nosotros podríamos aprovechar para decir la verdad*  
Ha'Uimari

En una junta entre Hayuaneme y el Comité teiwarixi de simpatizantes, considerando la posibilidad de organizar un Foro en contra de Huichi, Hayuaneme compartía su preocupación. Sobre una hoja de papel trazó un cuadro donde –de arriba hacia abajo– exponía los conflictos, los actores involucrados y las acciones a llevar a cabo unas semanas antes de que comenzaran los Juegos Panamericanos. En el apartado de conflictos exponía: “Sitios sagrados, Políticas Públicas, Hipocresía”, ésta última refiriéndose tanto al incumplimiento de los tratados que *protegen* a los sitios sagrados, como a la contradicción

inmersa en la representatividad del pueblo wixárika a través de Huichi. Frente a esta problemática, Hayuaneme colocaba una serie de actores divididos en tres/cinco espacios diferenciados. Reproduzco enseguida el fragmento de ese diagrama, correspondiente a los actores y la estrategia:

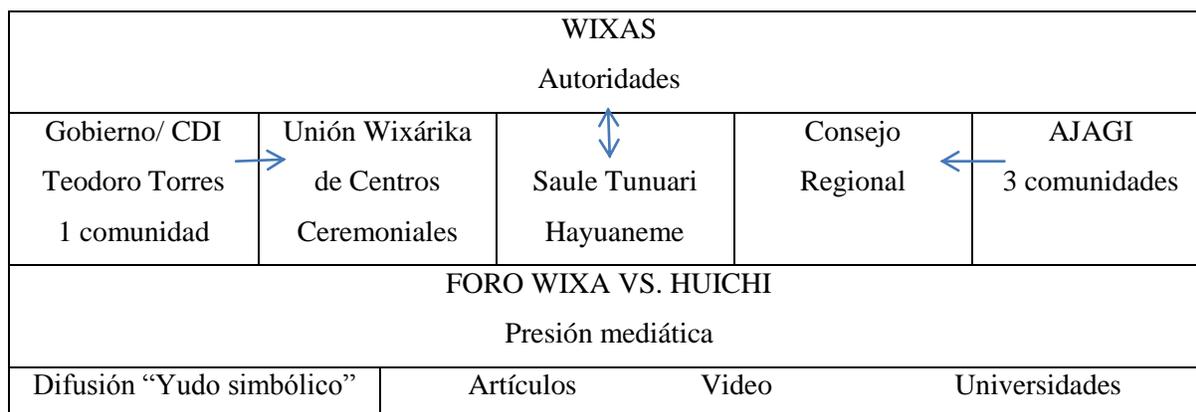


Tabla 5: Percepción y Estrategia de Saule Tunuari y Hayuaneme. Elaboración por Hayuaneme, completada por autora.

Hayuaneme coloca en su diagrama una dinámica que ya se ha esbozado, pero que aparece con mayor claridad a través de la propia percepción del sujeto. En primer lugar se encuentran los “Wixas” o wixaritari en general en la sierra y en la ciudad y de todas las comunidades, quienes se guían por las autoridades tradicionales. En segundo lugar se encuentran los actores relacionados con la Defensa de Wirikuta, además familiarizados con la visibilidad que venía adquiriendo Huichi. Debido a las problemáticas tradicionales entre comunidades, Hayuaneme separa a cada una de las partes, acompañadas de las instancias externas que les asesoran y proporcionan recursos. Así, del lado izquierdo tenemos a la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales, conformada en sus inicios y profundamente influenciada por la asesoría externa y los recursos de la CDI a través de Teodoro Torres. Del lado derecho se coloca el Consejo Regional, asesorado y financiado por una organización de la sociedad civil: Asociación Jalisciense de Apoyo a los Grupos Indígenas (AJAGI) que tradicionalmente ha apoyado sólo a tres de las comunidades en la defensa de sus límites territoriales y, por lo tanto, no tiene contacto con la otra comunidad. Hasta ese momento, Hayuaneme ya se había reunido con los líderes de AJAGI, cuya organización ya había

propiciado el apoyo a la iniciativa promovida por ellos. La reunión con Teodoro Torres estaba pendiente. El mismo Hayuaneme se coloca, junto con Saule Tunuari en un espacio aparentemente neutro que, con independencia de cualquier organización (incluso la propia WAAU), lograra conciliar conflictos previos e intereses divergentes para, en el contexto de los Juegos Panamericanos, organizar un “Foro wixárika contra Huichi” en el que las autoridades tradicionales –sin mediaciones, influencias ni intereses externos- denunciaran la profanación de sus símbolos sagrados y la venta de sus centros ceremoniales.

### ***Resistencia y negociación para un espacio para la venta de artesanías en los Juegos Panamericanos***

Entrando en la lógica de la COPAG 2011, considerando que ya están siendo representados por Huichi, el resto de los miembros de la WAAU buscaron el reconocimiento que supondría participar con la venta de arte y artesanía dentro de los Juegos Panamericanos.

“En la asamblea habíamos acordado que si habían hecho ellos ya la mascota muy mal para nosotros, una falta de respeto una ofensa pues íbamos a encontrar un acuerdo, pues ya han hecho eso, una negociación, de que ya está el Huichi supuestamente nos está representando, pero pedir que ellos nos dieran lo que siempre buscamos nosotros. (Ha'Uimari, 2012).

El acercamiento que tuvo la WAAU con los preparativos y la organización de los Juegos Panamericanos fue a través de la CDI. La CDI invitó a los representantes de la WAAU a iniciar una gestión “en alianza con otros ayuntamientos”. Fue especialmente el ayuntamiento del Municipio de Zapopan a través de su regidora el que aparentemente tenían una mayor disposición de colaboración. No obstante, en el momento de la gestión, se les exigió presentarse con un perfil empresarial para darles lugar en las áreas designadas para la venta. Fue así como surgió Arte Íyari:

“Nos dijeron ‘es que como A.C. ustedes no entran, tiene que conformarse como cooperativa’ (...) Empezamos a trabajar 8 meses antes. La CDI, propuso a un diseñador industrial que nos ayudó pues a diseñar el logo, a diseñar el nombre, bolsas y empaque, o sea ya nos íbamos a

presentar pues como una empresa, todo con una página web y no sé qué tanto. Y para muchos se les hizo una tontería: ‘no, que nosotros no hacemos eso’” (Tzukulima, 2012).

Así observamos que ya en el proceso de adaptación o cambio impuesto para lograr un espacio en el contexto de venta, comenzó a haber más divergencias entre los propios miembros de la organización. De todas maneras los representantes y algunos otros wixaritari interesados y con dominio del idioma español fueron presionados para asistir a talleres o a capacitaciones que respondían a las necesidades del gobierno y el COPAG, de generar un equipo de trabajo capacitado para atender a todo tipo de públicos, gente que requeriría atención especial; ‘con capacidades diferentes’, extranjeros, entre otros.

Tanto K+kame como Tzukulima recuerdan que al empezar a involucrarse, por parte del ayuntamiento de Zapopan les decían que iban a ser muy beneficiados, que como beneficiarios tendrían espacio de venta en cada estadio durante los Juegos Panamericanos. Los teiwarixi de la CDI y el ayuntamiento de Zapopan crearon muchas expectativas entre el grupo. Fue por esto que se dieron a la tarea del diseño del stand y otros preparativos promocionales. No obstante, al presentar el proyecto y llegar el momento de la designación de apoyos, K+kame recuerda que la Regidora de Zapopan les comentó: “‘Está bien, está bonito el proyecto, pero... muy padre, oye pero ¿por qué no venden otra cosa? En vez de artesanía, tamales, algo que acá, que les genere dinero, billetes y entonces... porque pos no van a salir de pobres con la artesanía’. Así pues, se decepcionó absolutamente el proyecto tan bonito que llevamos” (K+kame, 2012), y los artesanos se quedaron sin un espacio para la venta.

Después de algunos meses de trabajo, “al final la regidora dijo que no, que eso no, que nuestras artesanías ya no eran algo que dejara dinero” (Tzukulima, 2012). Fue entonces cuando José Carlos de la CDI y gestor cultural independiente acompañó a la organización al solicitar un apoyo de Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART), a través del cual se pretendía solventar los gastos que hasta entonces había asumido la organización en el entendido de que se iba a obtener, necesariamente, un espacio privilegiado en época de Panamericanos. Estos gastos correspondían precisamente a la ‘nueva imagen’ más comercial

que se buscaba proyectar, y que incluía una estructura de mostrador para la venta que, asimismo, respondía a las mismas necesidades de practicidad y traslado propias del comercio –todavía- ambulante.

Después de la negativa de la regidora de Zapopan y después de todo el trabajo que implicó hacer un cambio por una imagen más comercial, los wixaritari de la WAAU seguían en un no-espacio: sin lugar para la venta en los Panamericanos. Les fue sugerido acudir -a dos semanas del inicio de los Panamericanos- a solicitar al COPAG un espacio. Fue el presidente quien los recibió y aceptó la propuesta, con la condición de que toda su mercancía –toda la artesanía–, llevara el logotipo de los Juegos Panamericanos. Una vez más, la organización se vio en una disyuntiva: por un lado el presidente de Arte Íyari y el presidente de la WAAU junto con otros compañeros aceptaron la propuesta del COPAG; mientras, por el otro lado, los jóvenes estudiantes y dos de los artistas más destacados rechazaban la idea. En el primer caso, el argumento de los que aceptaban era que obtener un lugar asegurado e incluso privilegiado para la venta implicaba un ingreso para las familias y un beneficio para la totalidad de la organización y la cooperativa. Mientras que, en el segundo caso, el argumento de Tzukulima coincidía con los de Hayuaneme y Saule Tunuari: “precisamente se estaba usando la mascota sin consentimiento del pueblo wixárika. Y que aparte de eso pues no sale en la noticia nada [ni sobre los sitios sagrados amenazados, ni sobre Huichi]” (Tzukulima, 2012). Otro de los argumentos de Tzukulima compartido con los estudiantes era: “si tu metes tus trabajos en las tiendas oficiales de los Juegos Panamericanos, pues van a decir que apoyaron a la comunidad wixárika si tú les haces pulseras o llaveros con esas cosas que ellos piden” (Tzukulima, 2012) lo cual a su vez parecía contradictorio al argumento de que no se les había consultado para la elección de la mascota. Finalmente, la propuesta del COPAG fue rechazada, “se hizo por votación, no se quiso participar, y se buscaron otras formas” (Tzukulima, 2012).

Los miembros de la WAAU, ya organizados en cooperativa, permanecieron sin espacio, se decepcionaron y suspendieron actividades conjuntas durante algún tiempo. Fue precisamente durante ese lapso que unos policías desalojaron y persiguieron a grupos de

comerciantes/artesanos indígenas ambulantes. Se trató de un evento que cubrieron varios medios de comunicación. Asimismo, varios artesanos dieron su testimonio y denunciaron un maltrato racista y el abuso de poder por parte de intermediarios y programas de gobierno (El informador, 2011). “Se manifestaron los compañeros, hay algunos líderes que los levantaron y, este... ahí fue cuando el presidente municipal dice: ‘sabes qué, para los indígenas sí hay espacio, pero para otros no. Si de veras son artesanos’” (K+kame, 2012). Además, en radioUdG algunos líderes hicieron público que, tiempo atrás, al ir los wixaritari a pedir un permiso al municipio, el secretario del secretario del presidente municipal Aristóteles Sandoval les había dicho que en los Panamericanos no iban a poder participar los wixaritari, porque “querían conservar una imagen limpia de la ciudad”. Al día siguiente que salió la nota en el periódico, le hablaron a K+kame de Municipio preguntándole: “¿que los tratamos mal?” y le prometieron permisos para estar enfrente del Templo Expiatorio y en la Plaza Liberación, al tiempo que se planteaba una nueva posibilidad de trabajo conjunto de la WAAU con la Secretaría de Desarrollo y otros grupos de artesanos indígenas. Durante una junta con representantes de la Secretaría de Desarrollo, Atilano, portavoz de la WAAU hizo énfasis en que las acciones y decisiones que involucraban directamente a los wixaritari habían sido hechas “sin consultar a los artesanos, cuáles son sus sueños, su imaginación, su compartir y no nada más del gobierno que pues tiene un modelo que, honestamente, no ha funcionado” (Atilano, 2011). En el magno evento que significaban los Juegos Panamericanos con 41 delegaciones deportivas visitando Jalisco, Atilano argumentaba que los wixaritari, al ser de aquí, debían ser representados en los espacios y eventos culturales. K+kame le interrumpió sonriendo y, dirigiéndose a los interlocutores teiwarixi afirmó: “No nada más los mariachis”. Atilano continuó: “también los artistas. Esa es nuestra propuesta pues, nuestro pensamiento. Hay que ir compartiendo varias cosas, no nada más quedarnos en un cajón de pensamiento” (Atilano, 2011).

Fue en este contexto en el que escuché por primera vez la presentación de Arte Íyari. La descripción oral del logo de la cooperativa, hecha por Tzukulima, daba cuenta de una narrativa visual en torno a la simbología wixárika apropiada por este particular grupo de artistas y artesanos para fines comerciales. Tal descripción decía: “A través de la unión de la

mente y el corazón es que se hace la obra. El venado es nuestro hermano. El Jícuri en el centro del corazón, porque de ahí es donde viene el conocimiento. Éstas son semillitas de maíz y hemos elegido los colores de la tierra porque nosotros estamos muy vinculados con ella” (Tzukulima, 2011). Durante la presentación se dio cuenta también de todos aquellos aspectos que los wixaritari habían tenido que considerar durante meses para formular un proyecto con las características que solicitaba la regidora de Zapopan primero, y el COPAG después. En la diapositiva de “valores” de la empresa/cooperativa el portavoz de los wixaritari señaló:

“Hace diez años no podríamos explicar a la gente de la ciudad. Ahora tenemos la oportunidad de acceder a las Universidades. Por eso ponemos como valor el de ‘Superación Personal’ ya que así podemos compartir más cosas (...) Se trata de una generación nueva, diferente. Queremos que nos conozcan, que no sea pura venta, sino que nos conozcan de verdad. Queremos dar una mejor imagen, que cambie radicalmente” (Atilano, 2011).

Tzukulima afirmó que los artesanos tenían la voluntad de buscar espacios públicos, abiertos, buscar clientes, galeristas, facturas. No obstante, existía algo de precaución en todos sus planteamientos: “Si la cooperativa hace jóvenes ambiciosos que nomás ‘puro billete’ pues no se trata de eso. Es rescatar los valores a través de la obra artística” (Atilano, 2011).

El proyecto de la WAAU y, en específico, el de Arte Íyari<sup>22</sup> sirvió al Ayuntamiento, a través de Secretaría de Desarrollo, a fundamentar lo que fue una estrategia política para evadir el problema nodal del desalojo forzado y la falta de respuesta a las peticiones previas de la WAAU para obtener de un espacio digno. Asimismo la WAAU y Arte Íyari -como cooperativa preparada para poder participar en los Panamericanos- sirvieron para involucrar a otros grupos. “Como nosotros ya teníamos nuestro proyecto y todo eso, pues lo otros indígenas se sumaron con nosotros” (K+kame, 2012).

---

<sup>22</sup> Íyari significa corazón.

Al interior de la organización hubo varias tensiones, debido a que algunos miembros privilegiaban su postura de mantenerse firme en su propuesta inicial de instalarse en el centro de la ciudad, mientras que otros se mostraban más flexibles en torno al lugar específico donde colocarse. Como ya se ha visto, el centro de la ciudad de Guadalajara es para la WAAU, además de un lugar estratégico de venta, un lugar simbólico que a ellos les da la seguridad de que se les está reconociendo como parte integral de este Estado al colocarse en el propio centro de su capital. Una vez más la negociación no llevó a concederles su petición. “Finalmente los artesanos y vendedores indígenas fueron “reubicados en Chapultepec” (El informador, 2011). Y pues ya nos acomodaron ahí, pero ni siquiera adentro del área de cultura que ellos pusieron. Nos sacaron” (Tzukulima, 2012).

Los miembros de la WAAU, junto con otros indígenas artesanos que conforman Guaré o Guadalajara Arte Étnico, fueron asignados a un espacio en el camellón de la Avenida Chapultepec, fuera del área cultural oficial de los Juegos Panamericanos. En la glorieta de los Niños Héroes fue colocado el escenario principal, y fue a partir de ahí que se delimitó un área “cultural” donde se exhibirían artículos comerciales, artículos promocionales de los Juegos Panamericanos, lugares de comida y productos de empresas participantes. La delimitación de este espacio se hizo con cercas de hierro móviles vigiladas por policía de alta seguridad. Había un acceso principal sobre la Avenida Chapultepec custodiado por varios policías, mujeres y hombres de vigilancia que se encargaban de catear a todos los visitantes, había también detectores de metal, estanterías y botes de basura donde colocaban los artículos confiscados a los visitantes. Guaré se encontraba sobre el mismo camellón de Chapultepec, justo afuera del perímetro delimitado. “Mucha gente nos llegó a decir eso, que por qué nos dejaban afuera” (Tzukulima, 2012). Así observamos cómo las categorías espaciales *fuera* y *dentro* implican una vez más no la exclusión, sino la inclusión desigual a un sistema económico que implica la adaptación forzada de las formas artesanales tradicionales a un sistema que buscaba imponer el logotipo de los Juegos Panamericanos en la artesanía wixárika, o la aprobación parcial o total de las condiciones de un modelo de intercambio particular.

Debido a las características propias del evento, en específico su carácter masivo e internacional, la venta de artesanía wixárika durante los Juegos Panamericanos “fue una de las mejores ventas para todas las familias, y yo creo que fue la única, porque ahorita no hay nada” (Tzukulima, 2012). No obstante, a algunos de los wixaritari de la ciudad de Guadalajara el espacio de venta no les quitó la indignación que les causó ver a una de sus figuras más sagradas convertida en una mascota, y tampoco les quitó la conciencia de las limitaciones de su participación. Lo que sí les quedó claro fue que, aunque la intención del COPAG y el diseñador de la mascota era representar al pueblo wixárika, el efecto causado al interior de la organización fue de desconcierto y sentimiento de haber sido ofendidos.

### **Del no-espacio al espacio de construcción de ciudadanía cultural**

En el presente apartado argumentaré cómo partiendo de un no-espacio inicial, la WAAU ha constituido un espacio para la construcción de una ciudadanía cultural. Los ejes que guiarán esta argumentación suponen las particularidades que ha asumido la participación de los wixaritari en la ciudad. Se trata de cambios sustanciales en las formas tradicionales de organización y participación política que se reproducen –en cierta medida- en la ciudad, al tiempo que nuevas formas de *ser ciudadano*<sup>23</sup> cobran nuevas tesituras.

En primer lugar, resalta la emergente participación de las mujeres que logra contrarrestar, aunque de forma parcial, la violencia de género que afecta seriamente a jóvenes y adultas wixaritari. La participación femenina y la construcción de una ciudadanía con énfasis en el género coloca a las mujeres no solo como agentes con palabra, sino como representantes reconocidas de una cultura cuyas formas de reproducción y representación recaen sobre el quehacer femenino. En segundo lugar, resalta el papel que cobra –cada vez con mayor agencia- la nueva generación de estudiantes y profesionistas wixaritari sirviendo como

---

<sup>23</sup> Un eje de argumentación para seguir desarrollando es quizá la oposición entre la figura de comunero y la de ciudadano, cada una con sus similitudes y oposiciones. Un análisis en este sentido sería ilustrador sobre las diversas formas de organización y participación tanto en la sierra como en la ciudad.

mediadores, traductores-intérpretes entre una cultura ancestral y las lógicas teiwarixi que les coloca al punto de la desaparición como sistema de vida, al tiempo que les proporciona espacios alternos para el diálogo intercultural y la colaboración horizontal. En tercer y último lugar, vale la pena recapitular sobre las diversos tipos de alianzas teiwarixi para la construcción de ciudadanía. Éstas, vale la pena apuntar, implican no siempre una colaboración horizontal como proponen los miembros de la WAAU, sino una serie de dinámicas verticales históricamente construidas, que llevan eventualmente a individuos y a organizaciones a establecer una relación asistencialista con los wixaritari.

Dentro de este apartado se identificó la posibilidad de continuar con una línea de investigación que indagara en torno a las nuevas formas de apropiación de tecnologías que han afectado profundamente la forma en que los wixaritari se relacionan entre ellos y con los teiwarixi. Durante el trabajo de campo, las nuevas plataformas de comunicación – YouTube, Facebook– emergieron con centralidad al cambiar, no solo las dinámicas de intercambio de información, sino las mismas dinámicas sociales con las que se proponen iniciativas y en las que los ciudadanos wixaritari se relacionan –en forma y fondo– con una emergente ciudadanía mundial.

### **Papel de los jóvenes estudiantes y profesionistas**

Especialmente en la última década, los jóvenes estudiantes y profesionistas han tenido un importante impacto en los procesos de construcción de ciudadanía participando de las lógicas y dinámicas teiwarixi relacionadas con la participación política y la difusión cultural. Uno de los principales hallazgos de la presente investigación ha sido que muy probablemente estamos frente al nacimiento de la *juventud* -o los *jóvenes*- como categoría social dentro del grupo cultural de los Wixaritari. Entre los niños que aprenden jugando las actividades que desarrollará en su vida adulta –sembrar, bordar, tortear- y los adultos-padres de familia-, los jóvenes surgen como agentes con actividades específicas que se alejan de la lógica de un ritmo de vida marcado por el trabajo productivo y el sustento necesario en una dinámica meramente familiar. Este sector de la población wixárika compuesto por estudiantes y profesionistas comprometidos con los Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos,

representa un sector crítico y reflexivo sobre la estructura y el desarrollo mismo de la organización, así como de las dinámicas en las que está inmersa. En este sentido, el argumento principal es este nuevo grupo conformado por estudiantes y profesionistas supone un eslabón indispensable para colocar a la organización en un espacio viable para llevar a cabo sus propuestas.

La nueva y cada vez más numerosa, generación de wixaritari estudiantes y profesionistas implica una figura que sirve de intermediario social y cultural. En este sentido es pertinente analizar la imagen de la portada del Proyecto Colectivo, considerando la descripción hecha por Hayuaneme, quien entonces fungía como secretario de la mesa directiva en la “Celebración wixárika” llevada a cabo en el ITESO en Noviembre del 2010 en un evento puntual de colaboración y gestión cultural entre la WAAU y el Centro de Investigación y Formación Social (CIFS-ITESO). Se trata del bordado digitalizado presentado a continuación.

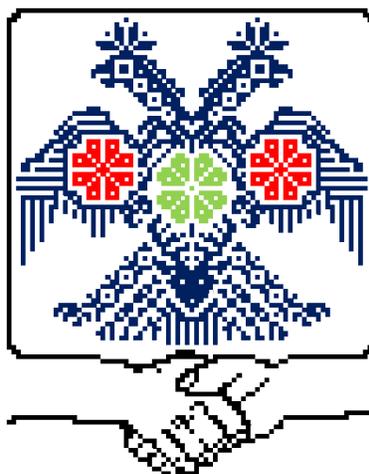


Ilustración 1: Bordado águila bicéfala. Fuente: Proyecto Colectivo de la WAAU.

El bordado es la representación de un águila de dos cabezas, “un animal inteligente que es capaz de mirar al cielo y a la tierra al mismo tiempo” (Hayuaneme, Registro de Observación Celebración Wixárika, 2010). El cuerpo y la falda del águila están a su vez, dividida en dos partes las cuales corresponden, según el portavoz, una a la cultura occidental y la otra a la

cultura del pueblo wixárika. De forma simétrica se encuentra una estrella en la primera parte y un peyote en la segunda. Debajo de cada una se encontraban dos símbolos de diferentes texturas que, como explicó el portavoz, representa a los jóvenes de cada una de las culturas. De la parte inferior de cada una de las secciones surge una raíz que crece por en medio de las culturas hasta acabar en una flor, que se trata de la representación de la nueva generación de jóvenes wixárika.

Es significativo que se trate de un bordado tradicional digitalizado. Además, algo que no mencionó el portavoz es que debajo de éste aparece una figura de dos manos apretándose en lo que parece un mutuo acuerdo, pone de manifiesto la voluntad de este sector –en este caso personificado por Hayuaneme- de ser intérprete y facilitar una construcción conjunta de sentido –comunicación- entre las partes. “Lo que tiene que ver con el mestizo. Como mensajeros, como intérpretes” (Ha'Uimari, 2012).

Según la joven estudiante Ha'Uimari, el papel de los estudiantes consiste en acompañar a los miembros de la organización en las asambleas, dar a conocer la artesanía, el arte y la cultura wixárika dando conferencias, organizando talleres y eventos. Esta participación, además le proporciona a ella y a otros de sus compañeros un sentimiento de pertenencia y de satisfacción. “Yo soy wixa como ellos y le doy mucho valor, aunque la participación no sea muy grande con ellos, lo que yo haga, lo que pueda hacer, para mí ya significa mucho” (Ha'Uimari, 2012). Se trata de una participación estratégica, no necesariamente del todo presencial o constante por la dificultad que implica el hecho de tener otros quehaceres.

Sin importar su edad (21 años) ni género, Ha'Uimari participó activamente en la organización de la Procesión por Wirikuta. Una de las labores más representativas de su labor era acortar los tiempos de las asambleas.

“En las reuniones eso es lo que hacíamos, que no fueran tan largos porque así es allá, así somos nosotros que platicas y platicas todo para decir algo nada más, es también importante pero por el tiempo a veces hacían eso platicaban mucho para decir una cosa o nada y pues perdían todo el día, teníamos que cambiar un poco eso” (Ha'Uimari, 2012).

Así, su labor era ajustar los tiempos y formas tradicionales a un proceso de organización que implicaba una toma de decisiones eficiente y que involucraba a muchos más actores, además de los propios organizadores wixaritari. Fue a través de las mediaciones de ella y de Hayuaneme, con su trato directo con los participantes, que pudieron gestionarse varias actividades que dotaron de fortaleza a la iniciativa wixárika. Entre ellas, por ejemplo, las ruedas de prensa y la presencia y entrevistas de los portavoces designados por los mismos wixaritari en los medios.

Para el funcionamiento de la organización –desde la fundamentación hasta el seguimiento que la ha llevado a su constitución legal- ha sido esencial la participación de los que como Hayuaneme, Ha’Uimari y Niukame han tenido algún tipo de estudios o saben utilizar las tecnologías de la comunicación. Niukame recuerda la invitación que le hizo K+kame para que apoyara al grupo:

“ustedes tienen más conocimientos que algunos, ya estudiaron, aquí apóyenos a la organización, hay que echarle ganas. Que ya no seamos manejados por líderes artesanos, que sea ya así de nosotros, de wixaritari, pues somos de aquí de Jalisco y yo creo que tenemos más poder que otros. Primero con nosotros, quizá luego les ayudamos a los otros” (Niukame, 2012).

Desde entonces, Niukameles ha apoyado formulando, redactando y presentando los estatutos al abogado para ser modificados si es necesario, “papeleo pues” (Niukame, 2012).

Este “apoyo” es necesario, primeramente porque el sistema político y el sistema legal mexicanos se rigen por lógicas modernas que colocan a la cultura escrita sobre la oral, la participación individual (el voto) sobre la colectiva (la asamblea), y el beneficio económico sobre el de cualquier otro tipo. La conformación, por ejemplo, de una Asociación Civil, implicaba un protocolo y una serie de trámites de documentos escritos en español, documentos de identidad y comprobación difíciles de conseguir en la sierra, así como un conocimiento previo del léxico legal. Los estatutos, al responder a una lógica teiwarixi, legal-estatal que no considera los idiomas de los pueblos indígenas de México, tuvieron que

ser formulados en español –sin responder a la diferencia innata de los ciudadanos-, sin criterios que favorezcan o permitan la inclusión igualitaria (frente a la inclusión desigual) de los colectivos indígenas en el mapa más amplio de las organizaciones de la sociedad civil. Así pues, los estatutos de la WAAU fueron primeramente redactados en español, realizando la operación inversa de traducir luego, a los propios sujetos que la elaboraron, el acta que los habría de representar.

Los jóvenes wixaritari surgen entonces como una categoría de identidad, previamente poco utilizada. Son los jóvenes los que generalmente se acercan a las formas de vida teiwarixi, tanto dentro de las comunidades como en el mero acto de migrar al exterior, sobre todo a los centros urbanos. En éstos, al buscar integrarse a un mercado laboral, buscarán finalmente un programa educativo que les cualifique y certifique para competir en las lógicas urbanas de producción y consumo de bienes y servicios. Así, como visto en los antecedentes de la WAAU, son dos generaciones de jóvenes wixaritari las han entrado en contacto con el ITESO y otras instancias educativas. Al llevar a cabo actividades diversificadas como el estudio y el ejercicio de su profesión –educación, derecho, administración, ingeniería- los estudiantes se convierten en importantes interlocutores, no sólo al interior de las comunidades, sino en las agrupaciones de wixaritari en la ciudad y de agentes que buscan vincularse con ellos. Al ser portadores de conocimiento especializado que ha de abrir puertas a sus compañeros wixaritari, los jóvenes estudiantes y profesionistas han aportado ofreciendo un marco referencial que contextualiza el quehacer de los grupos indígenas en un marco internacional y nacional. Estos actos han de desembocar en la construcción y ejercicio de una ciudadanía cultural reconocida teóricamente en los marcos legales del mundo.

### ***Derechos Culturales y Marco legal***

En el documento del Proyecto Colectivo, como aportación de los estudiantes, se incluye un apartado de fundamentos legales que sostienen la pertinencia legal del proyecto propuesto por la organización. En este apartado se transcriben los artículos 2 y 23 del convenio 169, Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes; los artículos 20 y 21

de la Declaración de las Naciones Unidas de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y, finalmente, el artículo 39 de la Ley sobre los Derechos y el Desarrollo de los Pueblos y las Comunidades Indígenas del Estado de Jalisco.

El primero y el último tratados legales hacen mayor énfasis en la participación, la acción coordinada y sistemática, así como la protección y garantía del respeto a la diversidad. No obstante, es el fragmento de la Declaración de la ONU donde se hace alusión explícita a los indígenas como sujetos de derecho. Algunos puntos que vale la pena resaltar son que en el artículo 20 no se habla específicamente de los derechos culturales, sino que se asume un solo derecho, el de “mantener y desarrollar sus sistemas políticos, económicos y sociales, a que se les asegure el disfrute de sus propios medios de subsistencia y desarrollo y dedicarse libremente a todas sus actividades económicas tradicionales y de otro tipo”. El artículo 21 se refiere al derecho de mejoramiento de sus condiciones económicas, sociales en varias esferas de las que destaca el “readiestramiento” profesional.

### **De la violencia de género al reconocimiento de la mujer**

*Ellas sí han participado, sí deciden,  
como que se sienten escuchadas cuando dan sus opiniones*  
Ha’Uimari

En apartados anteriores hemos observado la manera en que conflictos específicos generan formas particulares de organización y participación ciudadana. Se trata de conflictos que enfrentan los wixaritari tanto como grupo diferenciado de los teiwarixi (Defensa de Wirikuta), como los que enfrentan con las comunidades serranas –que desconocen a los wixaritari migrantes como parte de la comunidad de origen. No obstante, en el caso particular de las mujeres, algunas iniciativas surgen precisamente por los conflictos que se presentan en el interior de las comunidades –serranas o urbanas-, y que toman la forma de violencia de género. Aquí las categorías de identidad en cuanto a contraste y cohesión, dejan de regirse por la dualidad predominante de *teiwarixi* y *wixaritari*, o *wixaritari de la sierra* y

*de la ciudad* y se reconfiguran en el interior de la categoría de wixaritari como *hombres y mujeres*.

Aunque no era un objetivo de la presente investigación, no fue posible dejar fuera del análisis el conflicto cultural interiorizado que pone a las mujeres wixaritari en una posición desigual con respecto a la del hombre. En este sentido, parece valioso recuperar el testimonio de Tzukulima, quien pone de manifiesto la valoración general que se hacía del quehacer femenino cuando ella buscaba seguir estudiando. Le decían: “Las mujeres no sirven para nada, las mujeres para la cocina” o “¿para qué estudias, para qué haces gastar a tu papá si no vas a hacer nada?” (Tzukulima, 2012). En su caso particular, con tres hijas, el padre de Tzukulima decidió que todas ellas debían estudiar; “siempre nos decía: ‘es que tienen que salir adelante... algún día, uno nunca sabe, sino van a depender nomás del hombre’” (Tzukulima, 2012). El caso de Tzukulima es un caso especial, pues muy pocas mujeres wixaritari consiguen estudiar y casarse a una edad más tardía. Esto le ha permitido tener una perspectiva amplia que identifica y busca ayudar a las mujeres en condición de vulnerabilidad –ya sea por la violencia o por la falta de alfabetización.

El espacio urbano, en este sentido, ha favorecido que algunas pocas mujeres wixaritari exploren posibilidades fuera del trabajo del hogar. Incluso la venta de artesanías ha permitido a algunas jóvenes mantener un ingreso que les permite ser independientes de un hombre, así como prolongar el periodo de tiempo entre salir de la primaria o secundaria y casarse. Este es el caso también de un nuevo grupo de jovencitas de entre 15 y 18 años que vienen a la ciudad interrumpiendo sus estudios o cuando éstos están recién terminados, ya sea para explorar las posibilidades de seguir estudiando el bachillerato, para encontrar cualquier trabajo provisional, o para vender artesanías con sus parientes cercanos o lejanos.

En cuanto a la participación de las mujeres wixaritari en la ciudad, uno de los factores que favorece la participación de mujeres jóvenes y adultas es simplemente que los wixaritari son menos que en la sierra. Esto beneficia una interlocución más cercana que permite que todas las personas puedan participar de las decisiones que se toman en las asambleas. En cambio en la sierra, como son más wixaritari, “la decisión de hecho es de todos, pero no todos

pueden hablar, nada más ciertas personas opinan, y ya de ahí de las ideas sacan ya lo que se va a decidir” (Ha'Uimari, 2012). En el caso de las mujeres, “ahí en la sierra casi no, no hablan, porque si hablas no te hacen caso, entonces las mujeres dicen no tiene caso participar si no vale, si no lo toman en cuenta” (Ha'Uimari, 2012). Es en la ciudad donde se fomenta y apoya la participación de las mujeres: “Se escuchan las opiniones, la perspectiva de las personas, de las señoras, como que muchos pensaban eso de que las mujeres tienen que participar mucho” (Ha'Uimari, 2012). Uno de los principales portavoces de la organización, Atilano, repetía a las mujeres que era importante conocer su pensamiento, que era diferente y que por lo tanto tenían que platicarlo.

A partir de la visión de género sobre la participación de las mujeres pudo también esclarecerse la dinámica de participación que se lleva a cabo tanto en las comunidades como en las asambleas llevadas a cabo en la ciudad de Guadalajara. En este sentido parece que, más que el género-aunque este influye de cierta manera- *dar la palabra o dar la voz* a alguien representa un acto de reconocimiento a la trayectoria de esa persona en particular dentro del sistema de cargos comunitario. En la ciudad, al no tener el mismo referente del sistema de cargos (o la condición embrionaria de una especie de sistema de cargos propios dentro de la comunidad de wixaritari migrantes), esta dinámica cambia. La figura de representante de enlace entre comunidades es una figura en ciernes, no exhaustiva en cuanto al número total de comunidades.

Así, en el caso de la participación en las asambleas urbanas, estamos frente a una doble posibilidad. Por una parte –desde los miembros más activos- se percibe que la participación en asamblea está abierta a todos. Se han identificado casos específicos en que la participación de todos los integrantes de las asambleas es sistemáticamente considerada para la toma de decisiones. No obstante, según la percepción más distante de los miembros menos activos, la dinámica va en el sentido opuesto. Según esta percepción, aunque en momentos puntuales la participación de la totalidad de los asistentes ha sido fomentada, considerada y sistematizada por el grupo (con el importante papel de los estudiantes), finalmente la mayor parte del tiempo la dinámica ha sido otra. Así encontramos varias

alusiones al hecho de que los representantes han tomado decisiones según su propio parecer sin realizar una consulta a los artesanos. También se alude a que muchas de las señoras mayores, que son la mayoría de los integrantes de la WAAU –tanto por no hablar español como por falta de costumbre, o por presión por parte de los representantes- se limitan a apoyar las decisiones de éstos últimos y a llevar a cabo las actividades planeadas para ellas.

Ser hombre o mujer se presenta como una dualidad al interior de la categoría de wixaritari. Es a partir de esta dualidad que se definen otro tipo de límites y relaciones, así como las diversas formas de caracterización de la manera en que las mujeres participan en las dinámicas sociales/políticas y espirituales. Tzukulima (2012) encuentra una contradicción inherente a la concepción de las mujeres wixárika; “siempre va a existir lo más sagrado, lo sagrado en las mujeres. Aunque a veces nos contradecemos, te digo, porque los hombres dicen que las mujeres no servimos”. Por un lado, tradicionalmente el cuidado de lo sagrado en el hogar es una tarea específica de las mujeres. Por otro lado, existe una concepción machista según la cual las mujeres son incapaces de adoptar otros papeles que contradigan sus roles tradicionales. “Sin embargo la gente grande, las señoras, los hombres ya ancianos, dicen que las mujeres son las que juegan el papel más importante porque las mujeres son las que cuidan” (Tzukulima, 2012). Es a través de los instrumentos sagrados en el altar doméstico -a través de su jícara por ejemplo- que la mujer cuida espiritualmente de su familia. Es así como el hombre puede cumplir con sus propósitos y trabajar. “El hombre no puede seguir adelante, si la mujer hace algo mal (...) siempre le echan la culpa a ella, así siempre es en la sierra” (Tzukulima, Trayectoria de vida, artesanía y participación, 2012). Es quizá en este sentido que la violencia de género (física, verbal, psicológica y económica) implica no solo la transgresión de los derechos individuales y colectivos de la mujer, sino una transgresión espiritual que ha de pesar sobre el bienestar colectivo y de su familia en específico. “Pero si tú eres una persona que cuida eso y que la gente ve que tú eres una persona así, te respetan muchísimo” (Tzukulima, 2012).

La Procesión por Wirikuta fue un espacio-tiempo específico en el que este tipo de cuidado colectivo a través de la espiritualidad se transformó en una particular forma de participación

para la construcción de ciudadanía. Según esta perspectiva, la Procesión fue para las mujeres encabezadas y coordinadas por Tzukulima, un evento en sintonía con la creencia espiritual. La ceremonia dirigida por mujeres tuvo gran centralidad en la Procesión,

“Fue una oración por el lugar. Que nosotros mujeres que estamos aquí entonces por eso se prendieron las velas. ¿Por qué? porque la mujer es la que tienen que cuidar eso. Los hombres son más de trabajo de que ir a la cacería, otras actividades, pero todo recae sobre la energía de la mujer, sobre la espiritualidad de la mujer” (Tzukulima, Trayectoria de vida, artesanía y participación, 2012).

Al parecer, en la participación específica de las mujeres, fue la narrativa espacial –en estrecha relación con las creencias espirituales propias de los wixaritari- lo que predominó. Las mujeres que fueron seleccionadas por Tzukulima para sostener las velas encendidas en oración por Wirikuta, así como la señora mayor encargada de la oración, eran actos que privilegiaban una unión más de índole espiritual y energética–entre wixaritari y el lugar sagrado- que una reivindicación política.

De cualquier manera, el empoderamiento que supone para las mujeres tener sus propios ingresos, participar en decisiones colectivas y expresar sus necesidades y propuestas, ha abonado a las mujeres wixaritari una especie particular de participación. A esto se le suma el papel que tradicionalmente ha asumido la mujer en la comunidad wixárika, aquel que le encomienda el cuidado de los instrumentos sagrados y la armonía espiritual a nivel doméstico. Éste cuidado de las familias y, por lo tanto del desarrollo de la comunidad en general, en el caso particular de la WAAU se reproduce en un contexto de resistencia ciudadana en contra de la amenaza minera que acosa Wirikuta, la precariedad de las condiciones de vida y trabajo en la ciudad en un marco de construcción de ciudadanía cultural. Así, las mujeres no se limitan o encargan del diálogo político con otros representantes teiwarixi, sino se concentran en el equilibrio y el funcionamiento de las dinámicas socioculturales y espirituales al interior de la nueva comunidad de wixaritari en la ciudad agrupados en la organización WAAU.

## Alianzas teiwarixi para la construcción de ciudadanía cultural

Una de las cuestiones que sobresalen a lo largo de la investigación es el papel que cobran la resistencia y participación –y construcción de ciudadanía– de ciudadanos teiwarixi en la resistencia y participación –y construcción de ciudadanía– de los ciudadanos wixaritari. Esta interacción se puede dar en diversas modalidades.



Las primeras dos tipologías responden a los criterios de interlocución. La primera tiene que ver con el tono en que está planteada la relación entre teiwarixi y wixaritari. La forma colaborativa es la que siempre han buscado, exigido y propuesto desde la organización WAAU, mientras la asistencialista es la que comúnmente se han visto inmersos y en la que se siguen planteando la mayoría de los proyectos en los que se ven involucrados. En la segunda se señala que la participación puede realizarse a nivel individual, o el individuo representa a una institución específica. La tercera tipología responde a un criterio temporal, si se quiere, de frecuencia en la participación. Así, se trata de participaciones conjuntas que pueden pasar en una sola ocasión o que se ha llevado a cabo de forma continua durante un determinado periodo de tiempo.

Estas tipologías permiten diferenciar las formas de relación y participación en que se involucran tanto wixaritari como teiwarixi. En el caso por ejemplo de la defensa de Wirikuta, y la participación diferenciada de la WAAU, Hayuaneme afirma: “Nosotros estamos trabajando más como wixaritari. Allá las organizaciones están hablando por ellos, pero no tienen de otra porque ellos están financiando el viaje a Canadá, a Vancouver.... Sí,

los wixaritari no hemos sabido ubicar el apoyo” (Hayuaneme, 2011). En este caso particular –pero también en muchos tantos registrados– parece de especial relevancia el papel que cobran los recursos económicos a la hora de fijar la participación conjunta. Las instancias u organizaciones de la sociedad civil, incluso de corte asistencialista, responden también a sus propios intereses, algunos de los cuales son velados e incluso negados, provocando en ocasiones dinámicas confusas en las que los wixaritari terminan perdiendo protagonismo.

Sobre las organizaciones de corte asistencialista que han predominado en la escena del “desarrollo social” con grupos indígenas por las últimas décadas, los miembros más críticos tienen su postura clara. En la junta entre Carlos El Acha de Secretaría de Cultura y Hayuaneme, El Acha mencionaba uno de los proyectos en los que había participado en relación a la sierra wixárika: centros de acopio de despensas y otros bienes para mandar como donación a las diferentes comunidades. Hayuaneme a su vez le intentaba explicar los efectos de estos tipos de acciones en la sierra.

“Mandar despensa provoca situaciones curiosas, por decirlo así. Cuando llega la despensa, toda la gente, los niños, se amontonan a pedir, y a veces pues hasta resulta negocio de ello. Algunas personas revenden las cosas. Resulta poco digno, ¿cómo hacerlo con más dignidad? Luego eso causa que se repitan esas actitudes; cuando voy para allá, mis sobrinos en lugar de preguntarme ¿cómo estás? o algo, van nada más para ver que les doy”(Hayuaneme, Registro de Observación Junta con Carlos el Acha, 2011).

Dentro de esta tipología de asistencialismo entra también una clara tendencia en la cual los actores teiwarixi suelen opinar sobre lo que los indígenas “tienen que hacer”. En un contexto de participación conjunta, esto anula en absoluto la agencia de los sujetos wixaritari, eliminando así cualquier posibilidad de colaboración horizontal. Es una tendencia que además parece responder de forma generalizada a diversos actores –individuales y asociados- que aconsejan a diversos grupos indígenas. Por estas razones, en la WAAU hay una voluntad explícita de mantener una cierta autonomía en la organización. Durante la observación y el acompañamiento fue evidente la voluntad de ciertos políticos de *dar* algo y de beneficiarse de ello.

En el caso de la Procesión por Wirikuta una de las cosas que siempre llamó la atención era la manera en que se planteaba la relación como una colaboración *solidaria* no entre organizaciones, sino entre individuos –tanto wixaritari como teiwarixi. Propuesto así por miembros de la WAAU, se seguía el planteamiento propio del Proyecto Colectivo de tener una relación de horizontalidad.

“El papel de la ciudadanía, hijole, yo estoy muy agradecido –digo como el papel de la coordinación de la manifestación- con el comité simpatizante formado de conocidos y otros desconocidos pero que trabajaron durísimo... y fue gracias a estas alianzas que se llevó a cabo esta procesión” (Hayuaneme, 2011).

En la procesión del 20 de Mayo, los teiwarixi eran mayormente jóvenes estudiantes. La identificación era observable incluso en la forma de vestir. Los jóvenes teiwarixi incorporaban elementos como jícuris de chaquira, playeras con diseños wixas, huaraches, morrales y faldas, en el caso de las mujeres. No obstante la identificación entre ambos grupos y de la voluntad compartida de defender los sitios sagrados wixaritari, se trataba de una colaboración ocasional. Este tipo de colaboración supone entonces otro tipo de dificultades.

Aunque este tipo de colaboraciones horizontales a nivel individual funcionen en momentos ocasionales, las relaciones asistencialistas, verticales, que colocan a los teiwarixi –y sus organizaciones- por sobre los wixaritari, no dejan de ser un lastre. Al llegar a la Sesión del Congreso donde se apoyó la iniciativa planteada en la Procesión por Wirikuta, un vigilante de la cámara de diputados me preguntó mientras acompañaba a Hayuaneme, Saule Tunuari y un representante de la comunidad de San Sebastián: “¿Tú vienes encargada de ellos?”.

La construcción de ciudadanía por parte de los wixaritari se ve complementada –y a veces obstaculizada- por los teiwarixi a nivel individual y a través de organizaciones. A nivel individual se trata de ciudadanos en los que se despierta un interés por las causas que defienden los wixaritari. Algunos de estos ciudadanos, además, pertenecen a organizaciones o colectivos interesados en defender los derechos de los grupos indígenas. Esto es de

importancia central en un contexto urbano, donde la forma de vida –en cuanto a formas de producción y consumo- parece incompatible con la defensa de las demandas de los wixaritari. Profundizar en las razones por las cuales crece el interés entre los ciudadanos jaliscienses puede echar luz sobre las razones por las cuales es relevante reivindicar los derechos culturales de los pueblos en un ámbito diferenciado al propio. Me atrevo a anticipar que la centralización de los poderes políticos –en el marco de una centralización demográfica y económica- conlleva una centralización de la reflexión ciudadana en la multiplicidad de temáticas que confluyen en ese centro. De aquí que en específico los wixaritari se hayan organizado, justamente al llegar a la ciudad, alrededor de problemáticas que trascienden las necesidades inmediatas que supone vivir en una ciudad.

Es además en la ciudad donde comienzan a establecerse nuevas redes de contactos que permiten recrear las redes entre wixaritari encontrando o reconociendo a nuevos colectivos y agrupaciones tanto en la ciudad como en las comunidades, con o sin teiwarixi. “Fui a Nueva Colonia con los voluntarios de aquí, iba muy nerviosa pero también me trataron bien” (Ha'Uimari, 2012). Así observamos que cobra relevancia el papel de instancias externas –en este caso el Voluntariado Manos Solidarias a cargo del Centro Universitario Ignaciano del ITESO-, en la forma en la que sujetos-estudiantes wixaritari logran establecer contacto con otras comunidades también wixaritari, donde preexistía y prevalecía una percepción construida históricamente y vivida desde el interior. Las aproximaciones a la propia realidad wixárika, desde un espacio más lejano o ajeno, ha permitido a los sujetos un distanciamiento -muchas veces productivo- que permite replantear las relaciones establecidas en otras circunstancias y reformuladas en nuevas circunstancias y según una nueva visión.

## Capítulo VI: Del (des)conocimiento a la búsqueda del reconocimiento. *Conclusiones*

*Este proceso de reconocimiento no se articula con el devenir lineal de la tragedia, y es muy posible que no ofrezca la redención (...) este proceso, en contraste, es un re-conocimiento del ahora como ahora, un ahora históricamente producido que existe en relación con otros pasados y futuros posibles—que quizás ofrezcan redención o que quizás sean menos costosos—y que de otra forma amenazan con desaparecer*

JillLane

Las identidades flexibles, móviles e interconectadas se narran y son narradas. Estas narrativas contienen en ellas las formas de relación social entre narradores y quienes son narrados. Así, es a través de las narrativas de identidad que se ha podido observar y analizar procesos de resistencia, reproducción, o transformación a/de procesos sociales complejos que implican formas de participación diferenciada en la construcción de ciudadanía cultural. Las narrativas cambian y se auto-renuevan con el transcurrir del tiempo en el espacio. Las narrativas de sujetos y colectivos están imbricadas con los procesos siempre inacabados -con etapas de gestación y formalización- que implican la construcción de ciudadanía; una construcción que parte de problemáticas compartidas por un grupo de sujetos que se organizan y estructuran una serie de demandas sociales. Así los conflictos se traducen tanto en resistencia frente a fuerzas hegemónicas como a una demanda de derechos culturales diferenciados y procesos concretos que exploran las posibilidades o limitaciones de una construcción de ciudadanía cultural que coloca la pregunta de la diferencia en la igualdad.

La presente investigación se guió por la pregunta de ¿cómo se configuran las diversas narrativas de identidad de los wixaritari como forma de resistencia en los procesos de construcción de una ciudadanía cultural en la organización de Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos de la ZMG? Se suponía que los miembros de la organización narran lo que les identifica a través de ciertos elementos en un determinado contexto. Estos elementos narrativos a su vez se vinculan explícita e implícitamente a prácticas y pronunciamientos de

resistencia, las cuales impulsan y nutren procesos de construcción de una ciudadanía cultural, respaldada por una narrativa de identidad común en constante relación con *otra* identidad cultural. Se trata así de un problema con un planteamiento circular. Las narrativas de los sujetos se configuran en torno a una serie de prácticas y sentidos que a su vez reconfiguran la propia narrativa. Estas prácticas y sentidos apuntan a la construcción de ciudadanía cultural que busca colocar la narrativa identidad en una gramática de igualdad, a la vez que de diferencia (Rosaldo, 2000).

Así pues, los argumentos centrales que responden a la pregunta corresponden a este planteamiento. En primer lugar, hemos observado que el contexto de las narrativas se ve acentuadamente marcado por el (no)espacio-tiempo de la migración y los retos económicos y culturales que supone la ciudad. Los migrantes wixaritari se encuentran a sí mismos siendo desconocidos por dos entidades diferenciadas a las cuales pertenecen (o no) de manera indefinida y lejana. Así lo son las comunidades de origen, donde no son ya reconocidos como comuneros; así lo es la ciudad, dónde buscan constantemente un lugar para estar y ser ellos mismos al tiempo que conviven y tienen un intercambio personal y económico con los otros *ciudadanos*. Así, la distopía que implica el doble desconocimiento, fundamenta la construcción de una utopía, un *lugar que no existe*, al cual han de apuntar los esfuerzos individuales y colectivos de aquellos que quieren ser reconocidos como iguales al tiempo que se respetan sus diferencias culturales.

Las narrativas se organizan entonces por elementos temporales, espaciales y con categorías de identidad –la mayoría de las veces bien delimitadas- las cuales son caracterizadas y entre las que se establece una relación cambiante y dinámica. El espacio que concierne a la sierra y demás espacios sagrados (auto)atribuidos a los wixaritari, se asocia directamente con la *tradicción* y la creencia espiritual/energética que supone-.Asimismo representan un lugar de aprendizaje y, para los wixaritari de la ciudad, de reencuentro con uno mismo y el grupo de pertenencia. En un marco nacional legislativo, los lugares wixárika son también el referente espacial-histórico del grupo cultural al cual se le ha concedido el derecho a tener, a usar los recursos que en estos se encuentran. El espacio que suponen las comunidades de origen, así

como los centros ceremoniales está intrínsecamente relacionado a la identidad de los pueblos; a su existencia física, moral y legal como grupo humano y grupo cultural diferenciado en un contexto de Estado-Nación originalmente homogeneizante. Por su parte, la ciudad implica un espacio de reelaboración de la tradición a través del arte, las artesanías y de actividades de difusión cultural para *darse a conocer* –y así ser reconocidos- por un público teiwarixi interesado. No obstante, esta reelaboración no está desprovista de conflicto; al mismo tiempo se trata de un espacio de (des)encuentro entre lo que son – temporalmente antiguos– los ancestros como elementos naturales y las nuevas dinámicas socioeconómicas (y políticas) que privilegian la concentración de recursos naturales y humanos para supervivencia y beneficio de los centros urbanos (que logran proyectarse en el imaginario genealógico a través de los hijos). La oposición entre ambos espacios – comunidades rurales y centros ciudad- resulta una reacción real y natural para los sujetos. Es en esta misma oposición que los habitantes de la ciudad encuentran un interés en explorar las expresiones artísticas y culturales de los pueblos como manifestaciones de formas de vida paralelas y alternativas. Así, aquellos grupos teiwarixi urbanos que buscan desmarcarse de las formas de vida y pensamiento predominantes de la ciudad encuentran en la interlocución con los Wixaritari aprendizajes concretos de producción y consumo “sustentable” de productos utilitarios/artesanales o alimenticios de origen no-industrial.

En este sentido, las categorías sociales de identidad son históricamente construidas y responden la mayoría de las veces a un criterio de dualidad inescapable. No obstante, se trata de narrativas sociales siempre cambiantes que se reconfiguran según las tensiones en torno a problemáticas sociales específicas y las oposiciones generadas por éstas. Así la narrativa social -a través de categorías de identidad definidas por contraste- supone un conflicto latente. El conflicto se da en muchos niveles y entre muchos grupos diferenciados. En primer lugar, es entre wixaritari que se manifiestan conflictos al interior de las comunidades. La histórica lucha por los límites territoriales sigue afectando la forma en las que los wixaritari conciben y se relacionan con los wixaritari de otras comunidades. Este conflicto es a su vez reproducido en el espacio urbano, donde los migrantes provenientes de los diferentes puntos en conflicto se relacionan necesariamente con wixaritari de

comunidades distintas y se (des)encuentran al interior de la organización para conciliar parcialmente los intereses del espacio rural y crear alianzas para defender intereses comunes y reivindicar derechos como grupo diferenciado.

En segundo lugar, en el espacio urbano sobresalen los conflictos entre los wixaritari – asociados y agrupados sobre una sola categoría de cohesión identitaria– y los teiwarixi de la ciudad. Los teiwarixi en este sentido son los no-wixaritari habitantes de la ciudad, no hay una clasificación más minuciosa de éstos (o nosotros). Todos los entrevistados afirman haber vivido de cerca la discriminación, la cual es rechazada, pero después asimilada como una característica inextricable del contexto social a la que se enfrentan en su experiencia migratoria. Cada uno de los entrevistados, así como los familiares o amigos a los que hacen referencia reacciona a nivel individual, a su propia manera a este tipo de actos según su personalidad y la gravedad del acto discriminatorio. En un sentido más colectivo la discriminación hace al grupo cuestionar la reproducción de sus referentes culturales tangibles; vestimenta, venta de arte y artesanía, idioma, acento... Así, muchos de los afectados de manera directa suspenden el uso de su vestimenta tradicional, el uso del idioma, así como se cuestionan en torno a la continuidad de su forma de vida diferenciada, buscando una integración total al orden social que les rechaza. La discriminación sobresale como una forma de violencia simbólica, histórica y estructural atribuida por los sujetos al *desconocimiento* teiwarixi de la cultura wixárika. Son estos actos discriminatorios los que en la totalidad de los casos se encuentran detrás del cuestionamiento y la reflexión crítica de los sujetos en torno a su situación social y lo que en ella significa su identidad cultural. Asimismo, son estos actos los que permiten afirmar la identificación con su grupo cultural en una posterior etapa de crecimiento personal, así como una visión más fría y crítica frente al fenómeno. Así, si el desconocimiento de su cultura es la causa a la cual atribuyen la discriminación, existe el supuesto de que el conocimiento de su cultura –el reconocimiento– implicaría el final de estos actos, el menosprecio de sus manifestaciones culturales y favorecería diálogo intercultural y la comprensión mutua. Aunque este supuesto no ha de ser fácilmente desmentido o comprobado por los wixaritari (incluso por estudios teiwarixi), éste sostiene y fundamenta las acciones individuales y colectivas en pro del reconocimiento de

los pueblos. Así, se generan nuevas narrativas como pronunciamientos en defensa de la propia/previa narrativa de identidad en todo tipo de registro. Desde el abierto enfrentamiento –incluso físico– con los agresores, hasta –simbólicamente– volver a adoptar el uso de su vestimenta y de su idioma natal, y el involucramiento formal con movimientos sociales en contra de la discriminación y a favor del reconocimiento de los pueblos. Finalmente, sobresale también la discriminación estructural concretizado en las palabras y los actos de personas concretas (funcionarios públicos, elementos de seguridad, pequeños empresarios) y procedimientos legales. En un marco de estado-nación decimonónico, donde predomina la idea de un mexicano mestizo, hablante del castellano, la construcción de ciudadanía se ve dificultada por la falta de instrumentos legales en idioma wixárika o en idiomas indígenas en general, la poca regularización en tema de intérpretes y traductores en temas legislativos, entre otros elementos.

Por otro lado, los conflictos entre wixaritari y teiwarixi adquieren además diferentes matices según el contexto. Durante la presente investigación sobresalen el conflicto de intereses materializados alrededor del espacio sagrado de Wirikuta entre los wixaritari de las comunidades de la sierra y la ciudad en contra de la minería transnacional First Majestic Corp. y la Secretaría de Economía quien entregó las concesiones. Asimismo, sobresale el conflicto como divergencia cultural interiorizada entre los miembros de la organización WAAU en contra de otras instancias de gobierno y la COPAG 2011 en el contexto de los Juegos Panamericanos. Aparece entonces la invisibilidad y el desconocimiento como elementos narrativos que dan forma a particulares procesos de resistencia y de búsqueda de visibilidad y de reconocimiento a partir de la construcción de ciudadanía cultural. En el primer caso, la lucha por el reconocimiento real –no únicamente legal– del territorio más sagrado de la cultura wixárika resultó un escenario privilegiado de análisis. Sin dotarle inicialmente de centralidad en la presente investigación, poco a poco el caso fue develando la gran importancia para la reproducción cultural del grupo, las dinámicas económicas y políticas que le afectan de forma directa, así como su representatividad en cuanto a los más injustos despojos territoriales y atrocidades ambientales que día a día se llevan a cabo en Latinoamérica y el mundo (con lo que esto tiene de significativo para los grupos humanos

afectados). Así, observamos que se trata de una narrativa recreada de forma oral, escrita y visual que incorpora argumentaciones históricas, sociales, ecológicas, mitológicas, espirituales y religiosas en un discurso a la vez político y cultural. Las narrativas en torno a la defensa del sitio sagrado dan cuenta de una interdiscursividad social en torno a este fenómeno. Las dinámicas que giran en torno a la defensa de Wirikuta son protagonizadas no sólo por los Wixaritari, sino por los más diversos actores –agentes de los sectores públicos y privados, asociaciones civiles e instancias educativas- con posturas, argumentos e intereses propios. Como hemos visto, esta interdiscursividad no está desprovista de conflicto. Los procesos de resistencia y de construcción de ciudadanía cultural que parten y se nutren de estas narrativas se ven inmersos en relaciones de poder altamente desiguales que afectan las dinámicas sociales y los sistemas de vida y de creencia de los wixaritari amenazándolos con desaparecer como grupo diferenciado. El hecho de que unos discursos se impongan a otros no es únicamente una cuestión de exposición mediática o discriminación simbólica. Se trata de un claro ejemplo en el cual –por su cualidad performativa- el discurso se traduce en acciones concretas de destrucción ambiental/cultural y defensa de intereses concretizados en un territorio particular con recursos cuantificables, medibles, acumulables y redituables en el mercado global. Hoy por hoy el territorio es paulatinamente despojado de su integridad sagrada y natural para ser quebrantado y vendido por partes a corporaciones multinacionales. Así, la llamada *cosmovisión wixárika* en su total, completa unicidad está siendo quebrantada, amenazando el fundamento más sagrado de sus ciclos ceremoniales, y con ellos, el ritmo de vida cultural y –como vimos en el primer capítulo- el retorno obligado de los wixaritari urbanos a sus comunidades, centros ceremoniales y festividades rituales que fortalecen sus raíces naturales-culturales y dan sentido a su existencia como colectivo.

En el caso de la participación de la WAAU en el marco de los Juegos Panamericanos se dio cuenta de importantes procesos de resistencia, así como formas de reproducción del orden social impuesto. Esta dinámica de participación diferenciada implicó dar cuenta de que tanto en la resistencia como en la reproducción había elementos tanto de conflicto como de negociación. Las formas de participación en la construcción de ciudadanía cultural encontraron entonces las más diversas alianzas, combinaciones y oposiciones entre los

actores sociales. Observar dinámicas y actores que apuntaban en sentidos divergentes –unos en absoluto rechazo y otros en colaboración con la COPAG2011, resultó en un reto metodológico para la investigación. Así, la observación tenía que realizarse en dos espacios y tiempos distintos, pero de forma paralela y entendiendo paulatinamente que cada acto (como participación indirecta), análisis e interpretación como investigadora (los cuales eran cuestionados directamente por los sujetos) podía tener repercusiones en el desarrollo de los hechos y en la postura de las agrupaciones frente a su propio quehacer. Así, los instrumentos de entrevistas en campo debieron modificarse *in situ*, considerando que debían personalizarse según el papel y la postura de cada sujeto. La sensibilidad para tratar los conflictos al interior de la organización, así como la percepción de las diferentes posturas – sus posibles causas y consecuencias- resultaron en un interesante ejercicio de vigilancia epistemológica en la cual cuestioné constantemente los objetivos de la presente investigación, así como mi propia postura analítica –y política- frente al fenómeno. Muchos wixaritari de la WAAU entendían profundamente que la COPAG2011 había faltado a sus creencias espirituales, así como a su propuesta cultural; no obstante, la necesidad de conseguir un espacio para la venta de sus productos fue más imperiosa que la voluntad de exigir muy claramente sus demandas de un espacio fijo, permanente y de una disculpa pública por profanar su símbolo sagrado a través de Huichi.

En todos estos casos, observamos que –en la organización de los miembros de la WAAU-, en los escenarios donde la oposición implica que los wixaritari responden a una sola categoría de identidad, las diferencias entre ellos se concilian parcialmente para una participación conjunta en defensa de los mismos intereses. La ciudad representa también una nueva oportunidad para conciliar los conflictos entre comunidades y entre éstas y los teiwarixi para construir nuevas alternativas de desarrollo a través de proyectos propios y en colaboración. En estos contextos de poder desigual, de conflicto, se han encontrado también interesantes y complejas redes de colaboración entre agentes y casos de intereses y luchas compartidas entre ciertos sectores de ambos grupos. La Procesión por Wirikuta, la colaboración entre la WAAU, el ITESO, asociaciones civiles y centros de arte y cultura en Guadalajara, dan cuenta de estos espacios de mutuo reconocimiento.

Por su parte surgen los estudiantes y profesionistas como un nuevo grupo con una importante agencia de cambio en la percepción de los wixaritari e indígenas como colectivos “atrasados” o analfabetos, integrándose a destacados programas e instancias educativas así como al mercado laboral y fundamentando o enriqueciendo el proceso de organizaciones de wixaritari en la ciudad tales como la WAAU. Asimismo, como jóvenes estudiantes y profesionistas, introducen la propia categoría de “juventud” al interior de un grupo cultural tradicionalmente conocido por su trabajo en la producción agrícola de autoconsumo, dónde como individuo nunca dejas de participar. Así, en la ciudad y cada vez más en las comunidades (por la creciente oferta de educación media) surge la juventud como un momento en la vida en la que no eres niño ni padre de familia (proveedor), y que permite a los sujetos desarrollarse en actividades diversificadas, tales como son los estudios y seguir una carrera profesional en las lógicas productivas teiwarixi. Esto, cambia las prioridades y los ritmos de vida de los individuos, alargando –como sucede en las sociedades occidentales- el tiempo entre salir del hogar parental y crear su propia familia y mantener su propio hogar. Esta dinámica, como hemos visto, ha tenido una importante influencia en las dinámicas comunitarias, siendo algunos de estos jóvenes importantes interlocutores con instancias teiwarixi que procuran o afectan a las comunidades. Por la otra parte, un número creciente de jóvenes ha preferido buscar o continuar una carrera (o un camino de vida) bajo las lógicas teiwarixi, sin preocuparse por identificar la relación entre su preparación y desempeño laboral y la comunidad de la que proviene. Así, estos jóvenes –que no han sido el foco de la presente investigación- dejan de utilizar su ropa e idioma original, volviendo a sus comunidades exclusivamente a mantener los lazos familiares y según las (pocas) posibilidades económicas de viajar. En el caso particular de la WAAU, los pocos jóvenes que colaboran con la organización se encuentran jugando un rol de mediadores, traductores o intérpretes entre los grupos culturales buscando el reconocimiento entre iguales por parte de los teiwarixi.

Las mujeres wixaritari, por su parte, juegan también un papel específico dotando a la denuncia social de un tono espiritual/cultural profundamente arraigado en creencias ancestrales del pueblo wixárika. Son ellas quienes velan por el bienestar de sus familias y,

por lo tanto, de la comunidad. Son ellas quienes tienen en su cuidado los instrumentos sagrados como la jícara (símbolo meramente femenino), el fuego y el maíz, alimento del pueblo wixárika. Son ellas quienes más siguen utilizando sus vestidos tradicionales, quienes con habilidad y coquetería confeccionan sus propios trajes y los de sus familias. Asimismo, obtener ingresos de la venta de artesanía, acceder a instituciones educativas y ser consideradas en las decisiones colectivas de los wixaritari en la ciudad ha dotado de un grado de empoderamiento a las mujeres, quienes cobran cada vez mayor importancia en las dinámicas de organización y participación. Para las jóvenes wixaritari que viajan a la ciudad al terminar sus estudios, las innumerables referencias sobre los diferentes roles que puede desempeñar una mujer, ofrecen silenciosas posibilidades de desarrollo personal. Algunas viajan porque no quieren ser comprometidas a hombres mayores o que no conocen, buscando entre sus familiares lejanos espacios para vivir y trabajar lejos del hogar familiar. No obstante las nuevas dinámicas en las que se encuentran inmersas las mujeres wixaritari, quedan reivindicaciones pendientes. La violencia de género aparece como una constante en las trayectorias de vida de los entrevistados. Incluso en algunos casos, esta violencia –y sus consecuencias en los cuerpos y mentes de las afectadas- es la causa de la migración de mujeres e hijos desprotegidos a un ambiente hostil en la ciudad. Frente a estas problemáticas comienza a haber una reflexión por parte de jóvenes wixaritari críticas y propositivas. Al estar en contacto –en la ciudad- con campañas publicitarias en contra de la violencia de género, de programas e instancias especializadas, ellas buscan apropiarse de los argumentos y las formas de resolución del conflicto, para aportar y favorecer a las mujeres de su comunidad.

En este sentido, el proceso de construcción de ciudadanía cultural de los Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos no puede entenderse sin considerar las diferentes formas de alianza con sujetos y organizaciones teiwarixi. La colaboración entre actores wixaritari y teiwarixi ha influenciado ciertas dinámicas en la Organización. En el contexto urbano, la interacción cotidiana entre estos grupos culturales diferenciados propicia un mayor acercamiento entre ellos y mayor posibilidad de encuentro y de construcción conjunta de propuestas y proyectos. Esta realidad dota de otra tesitura a la afirmación de que “la expansión de la

ciudadanía implica no solamente la relación Estado-ciudadano, sino también la relación ciudadano-ciudadano” (Rosaldo, 2000, pág. 5). La relación y la construcción conjunta de proyectos entre ciudadanos wixaritari y ciudadanos teiwarixi ha permitido visualizar alternativas de colaboración y de acción conjuntando esfuerzos de la sociedad civil, el sector privado y público. Así, las propuestas de ciudadanos de ambos grupos comienzan a posicionarse a la vanguardia en cuanto a movimientos que defienden la producción y consumo sustentable, el comercio justo, el cuidado ambiental, la defensa de derechos culturales y –en suma- que apuntan a la construcción de una ciudadanía cultural.

Así pues, los miembros de la WAAU elaboran las experiencias de los tiempos y espacios de antes y ahora, así como las proyecciones a futuro y las incorporan a las narrativas. Estos elementos narrativos incorporados reproducen o resisten un orden social establecido a la vez que -en un acto performativo- los sujetos y la organización como tal reproducen o resisten ese mismo orden social. Así, los elementos narrativos *tradicionales* en cuanto a tiempo mítico y genealógico –ancestros, creencias, ceremonias– se expanden y reinterpretan a la luz del tiempo simultáneo. Observamos a través del elaborado trabajo artesanal como los símbolos sagrados como el *t’sikuri* y las representaciones iconográficas ancestrales de la vestimenta, mantas y ofrendas, se reelabora en el contexto de la amenaza y defensa de Wirikuta. Así, el *t’sikuri* no únicamente representa los puntos cardinales de la cosmografía wixárika, sino una integridad, una totalidad amenazada, vulnerable a ser desintegrada. Asimismo, las representaciones de los símbolos sagrados del jícuri, el venado y el fuego en un contexto de demanda social, colocan de manera visual la problemática de la persistencia de un sistema de creencias ancestrales que está siendo amenazado por las dinámicas económicas hegemónicas y la complacencia política que le acompaña. En este evento particular, las narrativas de identidad cambian según el contexto en el que se encuentran. Símbolos ancestrales cobran un nuevo sentido de alarma y de demanda que connota a la vez vulnerabilidad y fuerza, resistencia y negociación, en suma, una construcción de ciudadanía cultural basada en una identidad no fija, ni inmóvil, sino flexible a ser reconfigurada para

articular demandas y cambiar a través de poderes oblicuos (García Canclini, 2007) la gramática de la vida cotidiana.

Estas nuevas narrativas apuntan a una búsqueda del (auto) reconocimiento tanto de los teiwarixi como de los wixaritari que permanecen en la sierra. En cuanto a actos performativos, las narrativas de identidad de los WAAU generan dinámicas que (desde la lógica teiwarixi de producción y consumo) buscan una inclusión menos desigual a través de la lógica del Comercio Justo y una defensa de la Tierra con argumentos de la ecología y la ciudadanía mundial. Al narrarse, los wixaritari que conforman la WAAU se posicionan de maneras diversas frente a la dinámica hegemónica de producción y consumo, las relaciones de poder en las que se encuentran inmersos y frente a las alternativas que encuentran para desarrollarse personal y colectivamente. La organización así, ha presentado resistencia frente a la invisibilización y el desconocimiento, así como frente a la precariedad de sus condiciones de vida y el incumplimiento por parte del Gobierno de los tratados nacionales e internacionales que les reconocen y protegen. Asimismo ha reproducido dinámicas de los poderes regionales y locales para la gestión de espacios de ventas y la supervivencia del grupo y sus miembros. Ninguna de estas dinámicas de resistencia y reproducción ha estado absenta de negociación de sentidos y significados, de formas de actuar y de abordar la problemática a tratar.

En este juego de miradas y posicionamientos, imbricado en las narrativas, es que los sujetos y colectivos se definen en relación con la pertenencia. Hall y Held (1989) ya se preguntaban “¿Quién pertenece? ¿Y qué significa la pertenencia en la práctica?”; cuestiones que son el punto de partida de la política de la ciudadanía. “Es imposible delinear la historia del concepto sin tropezar con los intentos sucesivos de restringir la ciudadanía a ciertos grupos y excluir a otros (1989, pág. 175)”. Retomándolos Rosaldo (2000) sostiene que ha habido una expansión de la base reivindicativa de la ciudadanía que comenzó con problemáticas de clase y se ha ampliado con derechos de género, raciales, ecológicos, de edad. Uno de estos ejes de cambio (además de la redistribución que no se ha considerado en esta tesis), es el reconocimiento. Se trata de una dimensión que no se resuelve únicamente a partir de

recursos (Rosaldo, 2000). Wirikuta no es reclamado por los wixaritari por lo que *cuesta*, sino por lo que *vale* en un sentido cultural y espiritual para su comunidad. La negociación va en otro sentido, se trata de una búsqueda de reconocimiento a la integridad y persistencia de un sistema de valores y de creencias *diferente* al hegemónico. “Se busca el reconocimiento al sentido de pertenencia, y la reivindicación de derechos en el sentido sustancial y no formal” (Rosaldo, 2000, pág. 5). Se trata de un reconocimiento a la vez sustancial y operativo, que logre llevar a cabo el reconocimiento formal dado a los pueblos indígenas a nivel internacional, nacional y regional a través derechos como grupo cultural diferenciados.

En la actualidad, las sociedades se reconocen, por lo menos a nivel discursivo, como sociedades plurales. La democracia pone en el centro de atención la cuestión del pluralismo y la diversidad, elementos fundamentales para la vida política y social de los Estados occidentales. No obstante, aunque este pluralismo ha sido formalmente reconocido, en México no existe un reconocimiento sustancial y operativo que respete a los pueblos indígenas como un pueblo cultural diferenciado con derechos particulares, a la vez que les reconozca como iguales en el conjunto una sociedad o la población de un Estado Nación. Los wixaritari oponen resistencia a este desconocimiento por parte de las dinámicas económicas y políticas actuales.

Asimismo, a la par de los procesos de resistencia, “la reelaboración heterodoxa –pero autogestiva- de las tradiciones puede ser fuente simultánea de prosperidad económica y reafirmación simbólica” (García Canclini, 2009, pág. 221). Los WAAU han logrado de forma autogestiva incorporar a su narrativa de identidad tradicional, elementos que surgen de sus interacciones con teiwarixi en el espacio urbano. Cuenta de esto dan los trabajos de los artistas y artesanos agrupados en la organización. La elaboración y venta de arte y artesanía sobresalen como una manera de reelaborar la tradición, darla a conocer al público teiwarixi, al tiempo que ha proporcionado el fundamento para la organización, participación, “reafirmación simbólica” o búsqueda de reconocimiento. Finalmente es a estas dinámicas paralelas y convergentes de participación–y a las narrativas que les reproducen y les dan existencia- lo que finalmente hemos entendido como la construcción de ciudadanía cultural

por parte de los Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos en la Zona Metropolitana de Guadalajara.

La presente investigación acertó en considerar a los sujetos como agentes reflexivos de su propia identidad cultural y ciudadanos cada vez más proactivos en la reivindicación de sus derechos y de su capacidad de incidencia. En términos metodológicos, el acercamiento a estos sujetos y a sus mundos de vida a través de sus narrativas fue pertinente en muchos sentidos. Enfocar las narrativas de los propios sujetos, tiene implicaciones éticas relacionadas con la consideración y legitimación de los “pequeños relatos”. Considerar lo que los propios sujetos dicen de sí mismo, es una obligación fundamental de todo investigador. Así, enfocar las narrativas como objeto de investigación era una decisión obligada para una investigación que buscó dar cuenta de las percepciones subjetivas de los actores sobre ellos mismos y los otros, así como el papel que éstas juegan en la interdiscursividad social y las dinámicas interculturales cada vez más intensas en este mundo contemporáneo. Fue a través de la aproximación a las narrativas de los miembros de la WAAU que se logró dar cuenta de las relaciones de poder al interior y al exterior de la organización, entre ésta y las diversas instancias de los gobiernos y los organismos de la sociedad civil.

A lo largo del desarrollo de la investigación se volvió cada vez más central el nivel de cercanía que se estableció con los actores centrales, lo cual permitió conocer en profundidad su perspectiva. Esta reflexión en términos analíticos permitió reconocer los supuestos detrás de la presente investigación, así como reafirmar los ejes centrales de indagación conceptual. Así, reconocí el quehacer académico como un actor más en las dinámicas socioculturales alrededor de la gestión y el diálogo intercultural y reconocí el potencial de interlocutores reflexivos en un contexto nacional altamente conflictivo. Diferentes formas de vigilancia epistemológica han acompañado el presente estudio y continúan hasta su conclusión en un equilibrio dinámico, constante y reflexivo. El constante diálogo tanto con los compañeros y profesores del posgrado, específicamente en asesorías puntuales con la directora de tesis sirvieron para cuestionar los objetivos ocultos de esta investigación –considerar y visibilizar

la voz de los otros- y me animó a colocarlos en un plano de reflexión central formulados teóricamente a través del enfoque en torno a las narrativas.

En este sentido, la principal aportación de la presente investigación se centra en el marco teórico-metodológico formulado para el análisis. El propio armado del marco teórico exigió que se consideraran las narraciones como datos (Flick, 2007) y las narrativas no-orales ni textuales a través de datos visuales (Banks, 2010). La observación participante permitió un acercamiento con los wixaritari miembros que resultó de gran valor académico, profesional y personal. Observar las dinámicas e interacciones al interior de la WAAU y de ésta con otras instancias, permitió dar cuenta del contexto en el que viven y trabajan los wixaritari en la ciudad, los éxitos que suman y los retos que enfrentan haciendo más difícil hacer juicios de valor *a priori* y profundizar en el análisis de las causas y consecuencias de sus propias prácticas y pronunciamientos y aquellos dirigidos a ellos.

Las limitaciones de la presente investigación fueron, en cambio, una incapacidad por parte de la investigadora de calcular los alcances de la investigación en términos del desarrollo del análisis en un periodo de tiempo delimitado. Las categorías y subcategorías planteadas abrieron muchas puertas de indagación y cada uno de los conceptos podría suponer en sí mismo un trabajo de investigación independiente. No obstante, haber considerado las narrativas de identidad en relación a procesos sociales específicos, como la resistencia a un orden o tendencia hegemónica, así como las propuestas de organización y participación en una cultura ciudadana particular, permitió enfocar un interés general sobre la identidad y cultura indígena contemporánea.

Las futuras vetas de investigación, en este sentido, se plantean de forma más específica a factores clave en torno a Resistencia o Construcción de ciudadanía. En el primer caso, vale la pena seguir indagando en aquellos elementos comunes que posibilitan y suscitan que colectivos diferenciados se unan a las declaraciones de alteridad y demandas del pueblo wixárika. La indiscutible amenaza que supone la voracidad del sistema capitalista para producir más y más rápido, abrir nuevos mercados, su obsesión por la privatización de tierras y territorios, así como la complacencia y debilitamiento por parte de los Estados

Nación y un largo etcétera recolocan los cuestionamientos sobre las sociedades pre-industriales y previas a los Estados. Estos cuestionamientos vuelven la vista a las formas alternas de ver, vivir y narrar la vida, alternativas a la hegemonía que en muchos casos se encuentran en las formas de ser y pensar de los pueblos indígenas. No obstante, esto no es generalizable a todos los casos, ya que no se dejan de considerar las importantes reconfiguraciones y reelaboraciones al interior de los grupos indígenas a partir de su (desigual) inclusión en las dinámicas de mercado y flujos internacionales de bienes y personas. En la presente investigación, por ejemplo, durante el trabajo de campo, emergió con centralidad el uso de las nuevas plataformas de comunicación –YouTube, Facebook– en el contexto de la organización y participación de los Wixaritari Unidos. Por lo tanto, en la segunda veta de investigación propuesta, es indagar sobre ¿cómo han afectado las nuevas plataformas en los procesos de comunicación (en cuanto a construcción conjunta de sentido) y de construcción de ciudadanía en grupos culturales diferenciados tales como los wixaritari? Estas nuevas relaciones influyen, no solo las dinámicas de intercambio de información, sino las mismas dinámicas sociales en las que se proponen iniciativas y los ciudadanos wixaritari se relacionan –en forma y fondo– con una emergente ciudadanía mundial.

## Referencias bibliográficas para la elaboración del presente documento

- Arfuch, L. (2002). Problemáticas de la identidad. En L. Arfuch (Comp.), *Identidades, sujetos y subjetividades* (págs. 19-41). Buenos Aires: Prometeo.
- Atilano. (18 de Mayo de 2011). Registro de Observación en Secretaría de Desarrollo. Guadalajara, Jalisco, México: Sofía Yolanda Camacho Padilla.
- Banks, M. (2010). *Los datos visuales en Investigación Cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (1995). La práctica de la antropología reflexiva. México: Grijalbo.
- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos/UAM-I.
- CDI. (2006). *Informe sobre el desarrollo humano de los pueblos indígenas de México 2006*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México: [www.cdi.gob.mx](http://www.cdi.gob.mx).
- Centro de Derechos Humanos Dr. Francisco de Vitoria O.P.A.C. (2005 17-Enero). *Los Derechos Económicos, Sociales Culturales y Ambientales (DESCA)*. Retrieved 2011 11-Abril from [www.derechoshumanos.org.mx](http://www.derechoshumanos.org.mx)
- Cham, G. G. (2004). *La rebelión zapatista en el Diario el País*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Comisión para el Desarrollo de los pueblos Indígenas. (2006). *Indicadores sociodemográficos de la población indígena 2000-2005*. México: CDI.

Comité Organizador de los Juegos Panamericanos. (2011). *Sitio Oficial de las Mascotas de los XVI Juegos Panamericanos*. Recuperado el 31 de Marzo de 2012, de <http://mascotas.guadalajara2011.org.mx/huichi>

Dagnino, E. (1994). Os movimentos sociais e a emergencia de uma nova noção de cidadania. En E. D. (org.), *Anos 90. Política e sociedade no Brasil* (págs. 103-115). Sao Paulo: Editora Brasiliense.

Dávalos, I. (5 de Septiembre de 2011). Wixaritari se desmarcan de Huichi. *Milenio*.

de la Peña, G. (1998). Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. *Seminario en homenaje a Claude Bataillon* (págs. 1-15). Paris: Institut des Études de l'Amérique Latine (IHEAL), CREDAL, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

de la Peña, G. (2008). Resistencia, faccionalismo y etnogénesis. En J. G. (coords.), *Rethinking Histories of Resistance in Brazil and Mexico (en prensa)* (págs. 1-30). Cambridge: Polity Press.

de la Peña, G., & Martínez Casas, M. R. (2004). Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara. In P. Yanes, V. Molina, & Ó. González González, *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. México: Universidad de la ciudad de México.

Durin, S. (2008). Introducción. In S. Durin, *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*. (pp. 21-78). México: Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

El informador. (Junio de 2011). "Aristóteles apuesta a choque entre indígenas" denuncian artesanos . *El informador*, págs.

<http://www.informador.com.mx/jalisco/2011/315517/6/aristoteles-apuesta-a-choque-entre-indigenas-denuncian-artesanos.htm>.

El informador. (17 de Octubre de 2011). Vendedores indígenas, reubicados en Chapultepec. *El informador*. <http://www.informador.com.mx/jalisco/2011/330160/6/vendedores-indigenas-reubicados-en-chapultepec.htm>.

Enciso, A. (21 de Noviembre de 2011). Otorgó el gobierno 22 concesiones mineras en Wirikuta, sitio sagrado. *La Jornada*. <http://www.jornada.unam.mx/2011/11/21/sociedad/039n1soc>.

Estrada Espinoza, A. (2008). “*Los jóvenes profesionistas tenemos que defender nuestra comunidad*”. Recuperado el 4 de Abril de 2012, de Tukari Espacio de Comunicación Intercultural: <http://www.uaci.udg.mx/nueva/files/File/tukari/Tukari5.pdf>

Ferrándiz, F., & Feixa, C. (2004). Una mirada antropológica sobre las violencias. (UAM-I, Ed.) *Alteridades*, 149-163.

First Majestic Corp. (2010). *First Majestic Silver Corp*. Recuperado el 3 de Abril de 2012, de <http://www.firstmajestic.com/s/LaLuz.asp>

Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.

Gallardo Gómez, L. R. (2007). Marco teórico. In *Acción colectiva y construcción de ciudadanía en Jalisco*. Guadalajara: Inédito.

Gallardo Gómez, L. R. (s.f.). “*La acción colectiva compleja de carácter democrático participativo y la construcción de la ciudadanía*”. Retrieved 2011 Febrero from <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/espinal/espinalpdf/espinal49/teoria1.pdf> Consultado Febrero 2011.

- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la Globalización*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (2003). Antropología y estudios culturales: una agenda de fin de siglo. En J. M. Valenzuela Arce, *Los Estudios Culturales en México* (págs. 34-55). México: Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, N. (Enero de 2007). "*Culturas híbridas, poderes oblicuos*". Recuperado el Marzo de 2011, de Agitadores culturales: [www.agitadoresculturales.blogspot.com](http://www.agitadoresculturales.blogspot.com)
- García Canclini, N. (2009). *Culturas Híbridas*. México: Random House.
- García Canclini, N. (2009). Introducción a la Edición 2001. En N. G. Canclini, *Culturas Híbridas* (págs. I-XXIII). México: Random House Mondadori.
- Geertz, C. (1973). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En *La interpretación de las culturas* (págs. 19-40). Barcelona: Gedisa.
- Giménez Montiel, G. (2003). La investigación cultural en México. Una aproximación. En J. M. Valenzuela Arce, *Los estudios culturales en México* (págs. 56-79). México: Fondo de Cultura Económica.
- Giménez, G. (2009a). Comunicación, cultura e identidad. *IV Coloquio Internacional de Cibercultur@ y Comunidades Emergentes de Conocimiento Local*:. San Luis Potosí: LABCOMPLEX, CEIICH, UNAM - COLSAN.
- Giménez, G. (2009b йил Enero-Junio). Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera Norte*, 21(41), 7-31.
- Giménez, G. (n.d.). *Materiales para una teoría de las identidades sociales*l. Retrieved 2011 Febrero from Instituto de Investigaciones sociales de la UNAM:

[http://docentes2.uacj.mx/museodigital/cursos\\_2008/maru/teoria\\_identidad\\_gimenez.pdf](http://docentes2.uacj.mx/museodigital/cursos_2008/maru/teoria_identidad_gimenez.pdf).

Godoy, J., & Robles, E. (2008). *La situación territorial del pueblo wixárika*. Obtenido de Tukari Espacio de comunicación intercultural: <http://www.uaci.udg.mx/nueva/files/File/tukari/Tukari5.pdf>

Haidar, J. (1998). Análisis del Discurso. In J. Cáceres, *Técnicas de investigación en socioedad, cultura y comunicación*. México: Pearsons.

Hall, S., & Held, D. (1989). Citizens and Citizenship. En S. Hall, & M. Jacques, *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990's* (págs. 173-188). Londres: Verso.

Ha'Uimari. (12 de Diciembre de 2011). Entrevista: Participación y resistencia estudiantil en la WAAU. (S. Y. Camacho Padilla, Entrevistador)

Ha'Uimari. (26 de Marzo de 2012). Entrevista puntual. (S. Y. Camacho Padilla, Entrevistador)

Hayuaneme. (Noviembre de 2010). Registro de Observación Celebración Wixárika. Guadalajara, Jalisco, México.

Hayuaneme. (28 de Mayo de 2011). "Territorios". *Entrevista*. Guadalajara, Jalisco, México: Radio Universidad de Guadalajara.

Hayuaneme. (18 de Mayo de 2011). Registro de Observación de Rueda de Prensa. Guadalajara, Jalisco, México.

Hayuaneme. (19 de Mayo de 2011). Registro de Observación en Plática informativa de Wirikuta. Guadalajara, Jalisco, México.

- Hayuaneme. (26 de Mayo de 2011). Registro de Observación Junta con Carlos el Acha. Guadalajara, Jalisco, México.
- INEGI. (2010). *INEGI*. Recuperado el Noviembre de 2011, de Censo de población y vivienda 2010: [http://www.inegi.org.mx/lib/olap/consulta/general\\_ver4/MDXQueryDatos.asp?#Registro&c=27781](http://www.inegi.org.mx/lib/olap/consulta/general_ver4/MDXQueryDatos.asp?#Registro&c=27781)
- Jensen, K. B. (2010). Media matters: the material conditions of communication. En *Media Convergence. The three degrees of network, mass and interpersonal communication* (págs. 59-82). London & New York: Routledge.
- K+kame. (19 de Mayo de 2011). Registro de observación Junta con el diputado Salvador Cano. Guadalajara, Jalisco, México.
- K+kame. (3 de Febrero de 2012). Representación en y de la WAAU. (S. Y. Camacho Padilla, Entrevistador)
- Krotz, E. (2003). El estudio de la cultura en la antropología mexicana reciente: una visión panorámica. En J. M. Valenzuela Arce, *Los estudios culturales en México* (págs. 80-115). México: Fondo de Cultura Económica.
- Lapierre, J. (1984). L'Identité collective, objet paradoxal: d'où nous vient-il? *Recherches Sociologiques*, XV(2/3), 195-206.
- Magrini, A. L. (2011). La efervescencia de la protesta social. En E. Rabinovich, A. L. Magrini, & O. Rincón, *Vamos a portarnos mal. Protesta social y libertad de expresión en América Latina*. (págs. 31-52). Centro de Competencia en Comunicación.
- Martínez Casas, R. (2007). *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*. México, D.F.: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.

- Martínez Luna, J. (1982). Resistencia comunitaria y organización popular. En G. Bonfil Batalla, *Culturas populares y política cultural*. México: Museo Nacional de Culturas Populares/SEP.
- Mattelart, A., & Neveu, É. (2004). *Introducción a los Estudios Culturales*. Barcelona: Paidós.
- Mulhern, F. (2000). *Culture/Metaculture*. Londres: Routledge.
- Nájar, A. (23 de Septiembre de 2011). Huichi, la polémica mascota de los Juegos Panamericanos. *BBC Mundo*, pág. [http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/09/110921\\_huichi\\_juegos\\_panamericanos\\_an.shtml](http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/09/110921_huichi_juegos_panamericanos_an.shtml).
- Neurath, J. (2003). *Huicholes. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. México: CDI.
- Niukame. (2 de Febrero de 2012). Difusión cultural y participación política. (S. Y. Camacho Padilla, Entrevistador)
- O'Sullivan, T., Hartley, J., Saunders, D., Montgomery, M., & Fiske, J. (1995). *Conceptos clave en comunicación y estudios culturales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Pacheco, G. (28 de Mayo de 2011). Procesión por Wirikuta. (L. r. UdG, Entrevistador)
- Padilla de la Torre, M. R. (2009). *Perfiles Socioculturales de Ciudadanía. Identidades Urbanas y Geografías Mediáticas*. Tlaquepaque: Inédito.
- Ramírez Sáinz, J. M. (1995). ¿Movimientos ciudadanos en movimiento? La difícil y esperanzada construcción de la ciudadanía. *Cuadernos del departamento de comunicación del iteso*, 55-72.

- Ramírez Sáiz, J. M. (2006). *Ciudadanía mundial*. Guadalajara: ITESO; Universidad Iberoamericana.
- Reguillo, R. (2004). Los estudios culturales. El mapa incómodo de un relato inconcluso. *Aula Abierta*.
- Reguillo, R. (2012). "La Narco Máquina y el trabajo de la violencia. Apuntes para su decodificación". *e-misférica 8.2 Nueva York, Instituto de Performance y Política NYU*.
- Ríos, Alicia, "Forerunners: Introduction", en Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2004, p. 16 citada en Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin (coords.), *op.cit.*
- Rosaldo, R. (2000). La pertenencia no es un lujo: Procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural. *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 1-13.
- Rosaldo, R. (2003). The borders of Belonging. Nation and citizen in the Hinterlands. En R. (. Rosaldo, *Cultural citizenship in island Southeast Asia: nation and belongin int he hinterlands*. Berkley and Los Angles, California & London, England: University of California Press.
- Saule Tunuari. (18 de Mayo de 2011). Registro de Observación de Rueda de Prensa. Guadalajara, Jalisco, México: Sofía Yolanda Camacho Padilla.
- Saule Tunuari. (19 de Mayo de 2011). Registro de observación Plática informativa de Wirikuta. Guadalajara, Jalisco, México.
- Szurmuk, Mónica; Mckee, Robert. (2009). *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. México: Siglo XXI editores/Instituto Mora.
- Talavera Durón, L. F. (2006). *Los pueblos de madera y la gente de la lluvia. Etnicidad Urbana. Purépechas y mixtecos en la ZMG*. Guadalajara, Jalisco: Inédito.

- Torres, A. C. (2010). Territorios en pugna y reconfiguración del espacio público: indígenas wixaritari en Guadalajara. In D. Sagástegui, *Ciudad, espacio público y sociabilidad* (pp. 291-322). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Tzukulima. (18 de Mayo de 2011). Registro de Observación en Secretaría de Desarrollo. Guadalajara, Jalisco, México.
- Tzukulima. (23 de Febrero de 2012). Trayectoria de vida, artesanía y participación. (S. Y. Padilla, Entrevistador)
- UNESCO. (2010 10-Noviembre). [www.unesco.org.uy](http://www.unesco.org.uy).
- Valenzuela Arce, J. M. (2003). *Renacerá la palabra. Identidades y diálogo intercultural*. Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.
- Valenzuela Arce, J. M. (2003b). Presentación e Introducción: Crónica y estudios culturales en México. Teorías de la cultura. En J. M. Valenzuela Arce, *Los estudios culturales en México* (págs. 13-33). México: Fondo de Cultura Económica.
- Velasco Ortiz, L. (2005). *Desde que tengo memoria. Narrativas de identidad en indígenas migrantes*. Tijuana: CONACULTA, FONCA, Colegio de la Frontera Norte.
- WAAU. (Septiembre de 2010). Proyecto Colectivo. *Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos En la Zona Metropolitana de Guadalajara*. Guadalajara, Jalisco, México.
- Weigand, P. (1992). Ensayos sobre el Gran Nayar. In *Entre coras, huicholes y tepehuanos* (pp. 153-174). México: Instituto Nacional Indigenista, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México, Colegio de Michoacán, A.C.
- Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos. (2010 йил Septiembre). Proyecto Colectivo. Guadalajara, Jalisco, México: Inédito.

## **Relación de matrices, tablas y fotografías**

Matriz 1: Esquema del marco teórico	p.28
Matriz 2: Conceptos y categorías	p.56
Matriz 3: Conceptos, categorías y observables	p.82-823
Tabla 1: Relación del material obtenido por observación participante	p.87
Tabla 2: Criterios y variables para determinar sujetos a entrevistar	p.88
Tabla 3: Sujetos entrevistados	p.91
Matriz 4: Categorías de análisis contempladas para el borrador de tesis	p.98
Foto 1: Líderes teiwarixi y wixaritari	p.180
Foto 2: Dañar Wirikuta es dañar al planeta	p.182
Foto 3: T'sikuri en puerta de gobierno	p.186
Foto 4: T'sikuri en mesa	p.191
Tabla 4: Huichi: "Acerca de mi"	p.199
Tabla 5: Percepción y Estrategia de Saule Tunuari y Hayuaneme	p.205-206
Ilustración 1: Bordado águila bicéfala	p.214

## Anexos

### Anexo 1: Instrumento de observación. En la Procesión por Wirikuta

PROCESIÓN WIXÁRIKA Y TEIWARIXI UNIDOS POR WIRIKUTA		
Viernes 20 de Mayo del 2011, Glorieta de la Normal-Plaza de armas, Guadalajara, Jal.		
GUIÓN DE OBSERVACIÓN DE 9:30-13:30 (DIVIDIDO EN 5 MOMENTOS SEGÚN EL PROGRAMA)		
10:00 h Inicio del recorrido en Glorieta La Normal: <i>observaciones generales.</i>		
Interés	Términos operativos	Nótese
Asistencia	¿Cuántas personas asisten?, ¿son más o menos de las previstas (150 wixaritari)?, ¿hay más wixárika o más teiwarixi?	Edades, géneros, ropa (tradicional o no), si asisten solos o acompañados, acomodo: quien va primero y después.
Puntualidad/organización	¿Comienzan a tiempo?, ¿quién da la señal para la salida?, ¿quién lleva qué cosa?, ¿qué papel juegan los miembros del “comité simpatizante”?	Hora en la que se comienza la procesión. Roles que se asumen. Presencia de personajes externos (identificar de donde provienen)
Interacciones	¿Hay interacción entre ambos grupos?, ¿por parte de quien?, ¿de qué tipo?	
Participación	¿Los asistentes se limitan a estar ahí o generan nuevos tipos de participación?, ¿son propositivos los wixárika?, ¿los teiwarixi?	

Emociones	¿Hay emoción?, ¿expectativa?, ¿se explicitan?	
Ruidos	¿Hay silencio?, ¿pláticas?	
Percepción teiwarixi	¿Cómo se percibe el evento desde una visión teiwarixi?, ¿Qué comentarios se hacen y en qué sentido?	
11:00 Llegada a Plaza de Armas y Ceremonia de llegada: identidad cultural objetivada en ceremonia con fines de demanda ciudadana.		
Participación	¿Cómo se da inicio a la ceremonia?, ¿hay una instrucción-explicación?, ¿qué explicación se da a los teiwarixi?	Roles que se asumen en la organización.
Ceremonia	¿En qué consiste la ceremonia?, ¿qué supone/sugiere la ceremonia?, ¿de qué naturaleza es?, ¿qué implicaciones tiene que la realicen enfrente del palacio de gobierno?	Vestimenta, objetos (ofrendas, comida), participantes directos-indirectos, roles ceremoniales. Localización de los elementos más importantes.
Distribución de asistentes	¿Cómo se acomodan para llevar a cabo la ceremonia?, ¿qué actitud tienen los teiwarixi?	Relación que se establece entre participantes directos/indirectos y espectadores.
Datos para la contextualización	¿Dónde/cómo se lleva a cabo esa ceremonia generalmente?, ¿qué	

	significa la realización de la ceremonia en ese lugar determinado?	
Emociones	Distanciamiento, cercanía, solemnidad, actitud de reto...	Emociones de los que llevan a cabo la ceremonia y de los participantes.
Valores	Respeto, espiritualidad, dignidad...	Silencio/ruido. Lenguaje corporal.
11:30 Comunicado informativo: identidad cultural en el discurso y el papel de la comunicación en la construcción de ciudadanía mediante el discurso		
Adscripciones identitarias	¿Cómo se caracterizan los wixárika y como caracterizan a los no wixárika?	Recuperar textualidad de las intervenciones.  Registrar enunciador.
Correspondencia entre los roles de los sujetos y sus discurso.	¿Quién dice qué cosa?	Distinguir roles implícitos de los explícitos.
Participación	¿Quién escucha?, ¿quién no escucha?	
Argumentación	¿A qué recursos acuden para legitimar su discurso?	Campos discursivos a los que aluden (religión, economía,
Emociones	¿Se hace alusión al <i>sentir</i> ?	
Ruidos	¿Hay silencio?, ¿pláticas?	
Percepción teiwarixi	¿Cómo se percibe el evento desde una visión teiwarixi?, ¿Qué comentarios se hacen y en qué sentido?	
12:30 Actividad artística: papel del propio arte en la construcción de ciudadanía		
Actividades	¿En qué consisten?, ¿qué	Objetos, formas, técnicas,

	tipos de actividades son?, ¿mantienen interacciones con el público-teiwarixi?	posiciones, movimientos.
Funciones	¿Qué función tienen los diversos participantes?	
Participación	¿Cuántos y quiénes son los que llevan a cabo la actividad?	
<b>13:00 Declaratoria</b> (¿Cuál es la diferencia con el comunicado?)		
Autoridad	¿Qué relación se entabla con el presidente o con las otras figuras de autoridad?	
Temas	¿A qué temas se refieren más? ¿A cuales se les dedica más tiempo?	
Idiomas	¿Qué idioma hablan?, ¿cambian de idioma?, ¿qué dicen en español?	Quizá hay términos intraducibles a su lengua. Identificar cuáles son.
13:30 Atestiguación de medios y clausura		
Encuentro con los no wixárika.	¿Quién es el otro, qué representa (miembro de una institución, amistad, interlocutor en un evento específico)?	Actitudes que se asumen. Anotar idioma que hablan.
Voceros	¿Quiénes han sido denominados voceros por los W?, ¿por qué?, ¿se respetan esos roles?	
Papel de los medios	¿Qué sensibilidad tienen para	

	aproximarse físicamente?, ¿cómo reaccionan los wixaritari frente a las cámaras, las entrevistas?	
--	---	--

## Anexo 2: Instrumentos de observación. En las asambleas dominicales.

Guión para observación en asambleas y/o negociaciones con instancias externas		
Incluir: fecha, duración de la observación, evento, lugar, número de personas.		
En <b>asambleas</b> observar:		
Interés	Términos operativos	Nótese
Adscripciones identitarias	¿Cómo se autodenominan los wixárika y como se refieren a los no wixárika?	Recuperar textualidad de las intervenciones.  Registrar enunciador.
Correspondencia entre los roles de los sujetos y sus discurso.	¿Quién dice qué cosa?	Distinguir roles implícitos de los explícitos.
Cambios y continuidad en la asistencia	¿Cuántas personas asisten? ¿Son los mismos?	Edades, géneros, ropa (tradicional o no), si asisten solos o acompañados, acomodo, quien se sienta al lado de quien.
Idiomas	¿Qué idioma hablan?, ¿cambian de idioma?, ¿qué dicen en español?	Quizá hay términos intraducibles a su lengua. Identificar cuáles son.
Autoridad	¿Qué relación se entabla con el presidente o con las otras figuras de autoridad?	

Temas	¿A qué temas se refieren más? ¿A cuales se les dedica más tiempo?	
En <b>negociaciones con instancias externas</b> observar –además de los elementos mencionados-:		

Interés	Términos operativos	Nótese
Encuentro con los no wixárika.	¿Quién es el otro, qué representa (miembro de una institución, amistad, interlocutor en un evento específico)?	Actitudes que se asumen. Anotar idioma que hablan.
Intereses en juego	Temas tratados y frecuencia en ser abordados.	
...		

### **Anexo 3: Relación del registro de observación**

#### Mayo

- ✓ 18 Rueda de prensa con Hayuaneme y Saule Tunuari
- ✓ 18 Reunión de representantes wixaritari en Secretaría de Desarrollo
- ✓ 19 Plática informativa de Wirikuta con Hayuaneme y Saule Tunuari
- ✓ 19 Reunión de representantes wixaritari y Diputado Licenciado Salvador Cano
- ✓ 19 Visita casa Hayuaneme
- ✓ 20 Procesión por Wirikuta
- ✓ 22 Asamblea dominical WAAU
- ✓ 26 Reunión Hayuaneme y Carlos El Acha, Secretaría de Cultura.
- ✓ 26 Sesión Parlamentaria del Congreso del Estado
- ✓ 28 Entrevista a Hayuaneme y Saule Tunuari en programa Territorios Radio Udg

#### Junio

- ✓ 1 Entrevista Hayuaneme en UdG TV
- ✓ 12 Asamblea dominical WAAU
- ✓ 16 Enlace telefónico y entrevista a Hayuaneme con radio canadiense

#### Julio

- ✓ Jornada en el tianguis cultural
- ✓ Sembrar maíz en la ZMG

#### Agosto

- ✓ 18 Visita a Tzukulima y Atilano
- ✓ 18 Secretaría de Desarrollo
- ✓ 19 Visita casa Hayuaneme
- ✓ 19 Celebración del cumpleaños Hayuaneme con Comité Simpatizante Teiwarixi

- ✓ 25 Junta para corredor artesanal Panamericano

## Septiembre

- ✓ 4 Asamblea dominical SEMARNAP
- ✓ 12 Junta “Wirikuta Habla” Proyección de Flores del Desierto y diálogo con Hayuaneme y Saule Tunuari

## Octubre

- ✓ Asamblea Extraordinaria para constituirse como A.C.
- ✓ Comida con Hayuaneme y Saule Tunuari en el CUI, ITESO.
- ✓ “Wirikuta Habla” Proyección de Flores del Desierto y diálogo con Hayuaneme y Saule Tunuari
- ✓ 15 “Occupy Guadalajara” Movilización mundial
- ✓ 15 Visita al Corredor Artesanal GUARÉ (Guadalajara Arte Étnico) en Chapultepec
- ✓ 20 Inauguración de Susurros Terrenales por The Wake Cup

## Anexo 4: Instrumento de entrevista

Cada episodio en particular tiene una relación con cada uno de los conceptos centrales. Así conecta con las dimensiones a indagar en torno a las narrativas de identidad, la resistencia (o no) en el proceso de adaptación a la ciudad y en torno a eventos específicos como construcción de ciudadanía.

Nombre, Cargo, Oficio, Edad, Sexo, Lugar de proveniencia, Años en la ZMG, Criterios de selección
<p>Episodio 1: Lugar de origen</p> <ul style="list-style-type: none"><li>• ¿Cómo te llamas?</li><li>• ¿Cuántos años tienes?</li><li>• ¿De dónde eres?</li><li>• ¿Qué hacías allá?, ¿a qué te dedicabas allá?</li><li>• ¿Tu familia está allá?, ¿ellos por qué se quedaron allá?</li><li>• ¿Vas seguido a la sierra?</li><li>• ¿Sigues asistiendo a las ceremonias en tu pueblo, a las peregrinaciones?</li></ul>
<p>Episodio 2: Migración y vida en la ciudad</p> <ul style="list-style-type: none"><li>• ¿Cuánto tiempo llevas viviendo en la ciudad?</li><li>• ¿Por qué te viniste?</li><li>• ¿Cuáles fueron tus primeras impresiones en la ciudad?, ¿cómo te pareció?</li><li>• ¿A qué te has dedicado aquí?</li><li>• ¿has tenido problemas desde que llegaste?, ¿qué te pasó?</li><li>• ¿has buscado apoyo?, ¿en dónde?, ¿conocías más wixaritari aquí en Guadalajara?</li></ul>
<p>Episodio 3: Organización y participación en la WAAU</p> <ul style="list-style-type: none"><li>• ¿Cómo conociste la WAAU? (Especificar la relación con la WAAU según el rol).</li><li>• ¿Por qué empezaste a ir a las asambleas de la WAAU?</li></ul>

- ¿Cada cuando vas a las asambleas de la WAAU?
- ¿Cómo son las asambleas?, ¿tú participas?, ¿platicas lo que te preocupa?
- ¿En qué se diferencian las asambleas de la sierra y las de aquí de la WAAU?
- ¿Qué ha cambiado desde que se organizaron?, ¿como colectivo?, ¿para ti qué ha cambiado?
- ¿Por qué es importante que se conozca el arte y cultura wixárika?
- ¿Cómo participaste en la Procesión por Wirikuta?
- ¿Cuál es la importancia de Wirikuta?, ¿Cuál es la importancia de haber hecho esta Procesión?
- ¿Cuál crees que es el papel de los wixaritari en los Panamericanos?, ¿Qué te parece que utilicen a Huichi como imagen de los Juegos?
- ¿Vendiste en Chapultepec durante ese lapso de tiempo?, ¿ha aumentado la venta a partir de vender ahí?
- ¿que desearían, lo que propondrían, en beneficio de la organización?
- ¿Hay algo que quisieras agregar sobre tu experiencia con la WAAU?

Preguntas para cada uno: se trata de una guía. El proceso de entrevista fue más incisivo de acuerdo al papel y forma de participación de cada uno de ellos.

#### 1. Artesano, fundador, hombre, activo.

- ¿Cuál es el objetivo de la WAAU?
- ¿Cómo es que pensó en que organizarse sería una buena opción?
- ¿Cuál ha sido el proceso de organización?
- ¿Qué planes hay para la WAAU?, ¿qué están haciendo ahora?

#### 2. Artista, fundadora, mujer, activa.

- ¿Qué ventajas o desventajas ha tenido organizarse en grupo?
- ¿Cuál ha sido el proceso de organización?

- ¿Cuál es el vínculo entre la WAAU y Arte Íyari?
- ¿Qué papel crees tú que tengan las mujeres en la participación que han tenido las organizaciones?
- ¿Qué planes hay para Arte Íyari?, ¿qué están haciendo ahora?

3. Artista, reciente, hombre, no activo.

- ¿En qué consiste tu participación en la WAAU?

4. Artesana, reciente, mujer, no activa. Estudiante.

- ¿En qué consiste tu participación en la WAAU?
- ¿Qué papel juegan los estudiantes adentro de la organización?
- ¿Cuáles son las dificultades para conciliar el quehacer que demanda la WAAU y cumplir con la escuela?

## **Anexo 5: Perfiles de entrevistados: Tzukulima, Niukame, Ha' Uimari y K+kame.**

### *Tzukulima: los tonos femeninos del arte wixárika contemporáneo*

Tzukulima significa jícara en wixárika, su lengua materna. Es la jícara un símbolo femenino que alude a un recibir, a la fertilidad, al cuidado de la vida y lo sagrado. Hija del reconocido artista Fernando Bautista, Tzukulima es una artista wixárika proveniente de la comunidad de Satkutze cerca de Tatei-Kie en el municipio de Mezquitic, Jalisco. Ha pasado toda su vida en la ciudad de México y Guadalajara con visitas periódicas a su comunidad original y las comunidades de sus padres: San Andrés Tatei-Kie y Santa Catarina.

Desde los seis años Tzukulima juega con la chaquira y los estambres que había en su casa. Fue también a esta temprana edad cuando vendió emocionada su primer cuadro de estambre a una turista de Sudamérica. De joven encontró en su trabajo un refugio creativo y seguro de las adversidades económicas y la discriminación que enfrentaba en la ciudad. Aprendió las técnicas artesanales y su contenido mítico de sus padres, quienes a su vez aprendieron de sus abuelos. No obstante, ella ha encontrado nuevas formas de expresarse y ha innovado en las formas de producción incluyendo algunos materiales como piedras semipreciosas para la creación de joyería en chaquira fina y usando diferentes soportes para la creación de esculturas de pegado de chaquira. Todos sus diseños son originales, trabajados pacientemente por varias semanas. Ella ahora enseña a su hijo y a su hija el estilo original y recreado propio de su familia.

Tzukulima comenzó a estudiar Relaciones Internacionales en la Universidad Panamericana. Ahora participa en varias cooperativas y organizaciones que buscan difundir el arte y cultura wixárika; Esencia Wixárika de la que es cofundadora, así como la cooperativa Arte Íyari, parte comercial de la Asociación Civil Wixaritari Artistas Artesanos Unidos. Fue a través de ésta última que participó en la organización de la Procesión por Wirikuta, la primera manifestación organizada únicamente por wixaritari en defensa de su principal sitio sagrado Wirikuta amenazado por una minera canadiense.

Por su trayectoria como artista ha recibido numerosos reconocimientos y ha participado en foros, conferencias, seminarios y congresos nacionales e internacionales acerca de la difusión, promoción y protección del arte y la cultura indígena en general y wixárika en particular. Tzukulima afirma “Estoy muy comprometida con mi gente” por lo que su trabajo “es una forma para mejorar la comercialización del arte wixárika en beneficio de las familias de los artistas”.

Su sueño es abrir una galería con una cafetería en la que pueda exponer piezas exclusivas y dar trabajo a sus amigos y familiares de la sierra que llegan cada vez más seguido a su hogar en la ciudad de Guadalajara en busca de mejorar sus condiciones de vida.

### ***K+kame: caminante entre la sierra y la ciudad***

K+kame significa en wixárika “Caminante”, un nombre que se le acomoda a la perfección. Proveniente de Urawetsieke en TateiKie San Andrés Cohamiata, Mezquitic, Jalisco, K+kame pasó de trabajar en el campo a ser un creador original de arte y artesanía y a dirigir la asociación civil de wixaritari en la ciudad que más permanencia en el tiempo ha tenido. Cuando llegó a la ciudad vio en la creación de artesanías una forma de supervivir sin olvidarse de su cultura. Recrear y reaprender su propia cultura le abrió muchas puertas. Es para él muy importante la constante vinculación y enlace entre todos los grupos de wixaritari en la sierra y en la ciudad. Ahora cumple con sus deberes como presidente de la organización Wixaritari Artistas y Artesanos Unidos y como comisario Honorario de la agencia de Enlace de los Migrantes Wixaritari con el gobierno tradicional. Además cursa el bachillerato en la Casa Universitaria de la Universidad de Guadalajara y eventualmente brinda sus servicios como traductor para el Departamento Jurídico de la CDI en Jalisco.

Desde que llegó a la ciudad, hace 15 años es artista wixárika. Con su pieza “Ciudad mítica”, en coproducción con el escultor Mateo Eugenio Partida inauguró una serie en la que incorporó la artesanía tradicional con su propio trabajo escultórico. Gracias a su trabajo como Músico y Artesano ha podido viajar para difundir y promover la cultura wixárika en Argentina, España, república Checa, Austria, Alemania, Francia e Italia.

Kuhkame tiene cinco hijos que aprenden de él el arte wixárika. Además de enseñar a sus hijos, gusta de transmitir su gusto por su arte y cultura a todas las personas que estén dispuestas a escucharlo “cuando tengo oportunidad, me gusta mucho transmitirle a la gente lo hermosa que es mi cultura, cuando me invitan a dar conferencias me siento muy orgulloso de que me escuchen y se interesen por mi cultura”.

### *Hayuaneme: las enseñanzas silenciosas de una madre*

Hayuaneme significa Aguas tranquilas o manantial. Son los mara'akate o curanderos sabios quienes nombran a los wixaritari la primera vez que les echan agua cuando son muy pequeños. Después de nombrarlo, la mamá de Hayuaneme lo llevó a la ciudad. No obstante, se preocupó de enseñarle, a través de su trabajo y su cariño, sus palabras y su silencio, lo que él necesitaba aprehender de su cultura wixárika. Hayuaneme desde muy temprano en su vida comenzó a trabajar la artesanía con los materiales que había por su casa: “Me gusta mucho bordar porque fui lo que aprendí de forma natural, inconsciente de niño. Sin proponérmelo, viendo a mi mamá, desde los seis años ya bordaba”. En cambio, el trabajo con la chaquira sí se propuso aprenderlo observando y aprendiendo del trabajo de su familia y compañeros wixaritari.

Hayuaneme cursó la primaria y la secundaria, aprendiendo español y jugando fútbol con sus amigos del barrio. Terminando el bachillerato comenzó a involucrarse en el programa de Educación Intercultural en las comunidades coordinado con el ITESO de Guadalajara. Fue ahí donde comenzó a estudiar la carrera de Ingeniería electrónica la cual abandonó el año pasado para comenzar a estudiar Ciencias Políticas influenciado por sus recientes participaciones como portavoz defensor de los derechos culturales de los wixaritari y coordinador general de la Procesión en defensa de Wirikuta, su sitio ceremonial sagrado más importante.

Hayuaneme siente que su labor ha de ser reivindicar los derechos culturales de los wixaritari “de una forma más estratégica y fuerte, dar pasos con más impacto”. Su sentimiento es que a mediano plazo ve necesario volver a la comunidad. “Estar en la sierra, saber sembrar es lo

que va a darle más orientación a mi vida. Dejar de racionalizar”. Estar en la ciudad, convivir tanto y tan de fondo con los mestizos “Es como un viaje se está aventurando demasiado y que sientes que tienes que volver”. Hayuaneme sí logra identificarse “con la etiqueta indígena urbano, pero creo que el vínculo con mi mamá me ha llevado más allá”. La recreación y el reconocimiento de su cultura en un contexto alejado de ella, le ha permitido recrear y reconocer su propio trabajo como artesano y su labor como profesionista.

A veces le da miedo porque puedo hablar muchísimas cosas con los mestizos. El otro día le dije a mi mamá ¿te acuerdas cuando no hablaba nada?

### ***Niukame: de la innovación y la contemporaneidad del arte wixárika***

Niukame significa mensajero, hablante, lo cual va en total sintonía con su quehacer de defensor de los derechos culturales de los indígenas y de los wixaritari en particular. Niukame tiene, además, una gran trayectoria como artista wixárika. En sus piezas artísticas se fusiona lo tradicional con su forma particular de innovar usando nuevos materiales y nuevos soportes para su trabajo escultórico. El artista ha introducido maderas labradas nada comunes en la comunidad de Teponahuatlán en el municipio de Mezquitc de donde es originario. En joyería trabaja con chaquira de Japón, diferente a la de República Checa utilizada comúnmente. Asimismo, ha introducido en sus trabajos la plata y el cristal cortado. Su trabajo escultórico de pegado de chaquira sobre un balón de fútbol fue exhibido en el mundial de Sudáfrica 2010. En esta misma rama ha decordado instrumentos musicales de reconocidos artistas; el acordeón del grupo Intocable y la guitarra del solista Juanes. Sus trabajos han sido expuestos en diversos foros en la ciudad de Guadalajara, incluyendo el Museo de Culturas Populares.

Niukame ha sido beneficiado por programas de apoyo tanto a la tradición como a la innovación. Así, ha sido becado por el Consejo Estatal para Cultura y las Artes (CECA) y la Comisión Estatal Indígena (CEI) de Jalisco, así como por instituciones educativas como el Tec de Monterrey y el ITESO. De joven su voluntad era abrir una radio comunitaria donde se transmitan programas en wixárika, ya que él considera que es un muy buen medio de

comunicación para la sierra para que las personas se mantengan informadas de lo que pasa al interior y al exterior de las comunidades. Es por esto que el artista también se ha adquirido el grado de Técnico de la comunicación por el ITESO y se ha desempeñado en estudios de grabación y como profesionista en el área de Comunicación Social del Gobierno del Estado de Jalisco. “Se trata de hacer cosas diferentes para sobresalir, pero lo que yo le enseño a mi hijo es conservar lo que somos”, le dijo a un reportero del Informador mientras jugaba con el pelo de su hijo.

### ***Saule Tunuari: el que vela por la naturaleza***

Saule Tunuari, que significa “el que vela por la naturaleza”, lo cual esclarece porque se ha convertido en uno de los portavoces más importantes a nivel regional en la Defensa por Wirikuta. Tunuari es hoy comisario de enlace Tatei-Kie y Guadalajara, su deber es mantener un contacto fluido y transmitir y responder a las inquietudes tanto de las autoridades tradicionales de la comunidad, como del grupo de wixaritari en la ciudad proveniente de ésta. De cualquier manera hay cosas que le siguen pareciendo incomprensibles de la vida urbana, por ejemplo que haya gente que tome pastillas para dormir. En cambio, “en la sierra, nos llaman zonas marginadas [pero] con los mara’akate, uno se enferma y lo curan. A vivir la vida a disfrutar. Para mi actualmente es un orgullo que yo sea wixárika, que conserve esa sangre, mas de 5000 años y portar todavía el traje, a pesar de muchas cosas... del racismo. Ya tengo en la ciudad 17 años. Cuento con 5 hijos. Tranquilo. Yo quisiera estar en mi pueblo. Pero, hasta cierto punto tenemos que familiarizarnos con la tecnología por eso del equilibrio. Pero no olvidar quienes somos, que tenemos una identidad. Mis 5 hijos hablan la lengua materna, no al 100%, se visten, pero mucho orgullo”. Saule Tunuari es un hombre sencillo, de palabra firme, un hombre de familia y un artesano y líder dedicado.

### ***Ha’ Uimari: agua joven, sueños de conciliación***

Ha’ Uimari significa Agua joven, lo cual es como anillo al dedo de la más joven estudiante wixárika. A Ha’ Uimari le gusta hacer pulseras y bordar morrales. Estudió toda la primaria la secundaria y la prepa allá en la comunidad de Tatei-Kie. Actualmente, estudia quinto

semestre de Administración de empresas en el ITESO. Extraña mucho a su familia comunidad, pero hacer artesanías y asistir a las asambleas de la WAAU la hacen sentir un poco más cerca de casa. Ahora estudia mucho, porque su sueño regresar y trabajar con la gente de su comunidad implementar proyectos auto-gestivos y sustentables para mejorar sus condiciones de vida de acuerdo a sus propias tradiciones. Ha' Uimari cree que los estudiantes wixaritari pueden y han de servir como intérpretes entre los ancianos y gente de su comunidad y por otro lado las tecnologías y las formas de entender propias de los teiwarixi. Se ha convertido en mi amiga.