

CARLOS RAFAEL REA RODRÍGUEZ

Movimiento indígena, ecologías y contrahegemonía en Nayarit (México)

Este artículo analiza el movimiento indígena en Nayarit, México, abordando algunas de las luchas de resistencia producidas por los pueblos originarios que conforman este movimiento, así como la creación de capacidades contrahegemónicas para enfrentar la dominación de la modernidad capitalista-colonial-heteropatriarcal. Se concluye que la articulación de este movimiento social, permite recuperar, actualizar y potenciar elementos ontológicos y epistemológicos que han persistido a lo largo de siglos y que se mantienen, reconfigurados, como plenamente contemporáneos. Este estudio se basa en la teoría de las epistemologías del Sur, propuesta por Boaventura de Sousa Santos, particularmente en la operación de la sociología de las emergencias. El trabajo se efectuó a partir de una investigación bibliográfica y del análisis de pronunciamientos, así como de mesas redondas, discursos, notas periodísticas y entrevistas.

Palabras clave: derechos de los pueblos indígenas; epistemologías del Sur; México; movimientos indígenas; movimientos sociales.

Palavras-chave: direitos dos povos indígenas; epistemologias do Sul; México; movimentos indígenas; movimentos sociais.

Delimitación del análisis

En este artículo se analiza el movimiento indígena¹ en Nayarit, de 2009² a abril de 2023. En dicho movimiento confluyen luchas de los pueblos Wixárika, Náyeri, O'dam y Meshikan que habitan el territorio ancestral de El Gran Nayar. Sin embargo, para efectos de este trabajo nos concentramos en el análisis de algunas de las principales luchas de los pueblos Náyeri

¹ Los términos indígena y originario son empleados aquí indistintamente, en la medida en que las propias luchas de resistencia de estos pueblos los reivindican como un ejercicio de desactivación y reversión del estigma, así como de afirmación cultural, social y política.

² A partir de este año emergen las dos principales luchas de estos pueblos durante el periodo reciente: la defensa del río San Pedro Mezquitil contra la construcción de la presa hidroeléctrica Las Cruces y la defensa del territorio sagrado de Wirikuta.

y Wixárika, por tratarse de los pueblos más numerosos en la entidad³ y que presentan un mayor protagonismo en la defensa de los derechos de los pueblos originarios y en la conformación del movimiento indígena en esta región. Asimismo, si bien reconocemos que la presencia y las luchas de los pueblos Náyeri y Wixárika se despliega en el territorio de El Gran Nayar, que comprende los actuales estados de Nayarit, Jalisco, Zacatecas y Durango, en este análisis nos referiremos exclusivamente a su actuación en el contexto político-territorial del estado de Nayarit.⁴

Este trabajo busca destacar algunas de las estrategias que estos pueblos ponen en práctica, tanto en su vida cotidiana como en sus luchas sociales, para resistir frente a las diversas formas de dominación que enfrentan y re-existir, reinventándose creativamente y proponiendo horizontes de vida distintos a los hegemónicos.

La perspectiva teórica y metodológica general que nos guía es la de las epistemologías del Sur, propuesta por Boaventura de Sousa Santos (2019, 2020). Esta implica identificar y analizar los procesos de dominación y resistencia mencionados, poniendo en práctica una operación de *sociología de las ausencias* y una operación de *sociología de las emergencias*, que permitan avanzar hacia una *traducción intercultural* y una *artesanía de las prácticas*. En esta ocasión, por limitaciones de espacio, tendremos que concentrarnos en lo que respecta a la operación de las sociologías de las emergencias. Por lo tanto, interesa indagar en las capacidades contrahegemónicas, efectivas y potenciales, que están presentes en las formas de pensamiento, vida y lucha de estos pueblos que han sido subordinados históricamente por los órdenes de dominación capitalista, colonial y heteropatriarcal.

También empleamos los conceptos de historicidad y de movimiento social propuestos por Alain Touraine (1973). A través de ellos, buscamos entender la confrontación política y cultural que tiene lugar entre las luchas sociales que conforman el movimiento indígena en el estado y los actores hegemónicos en la región. En este análisis se enfatiza la importancia de la cosmovisión de los pueblos originarios, particularmente la dimensión

³ Para el año 2020, la población reconocida como hablante de una lengua indígena en Nayarit asciende a 65 935 personas, de las cuales 31 798 corresponden al pueblo Náyeri, 29 599 al pueblo Wixárika, 2672 al pueblo O'dam y 1866 al pueblo Meshikan (INEGI, 2020).

⁴ Esta decisión se justifica por varias razones: a) el pueblo Náyeri está asentado exclusivamente dentro de las fronteras del actual estado de Nayarit; b) en las luchas libradas por el pueblo Wixárika, cuya población se ubica mayoritariamente en el estado de Jalisco, pero también en varios municipios de Nayarit, es posible apreciar niveles de organización, politización y radicalidad claramente diferentes en ambos estados, y c) buena parte de la agenda de lucha que estos pueblos van construyendo, de manera separada o conjunta, ubica como adversario/interlocutor a los poderes del Estado en el ámbito de cada entidad.

espiritual-sagrada de la misma, para entender las formas de organización de su vida cotidiana, así como sus luchas culturales y políticas; para ello emplearemos el concepto de “cosmopolítica” (Stengers, 2014).

Como hipótesis central del trabajo, sostenemos que avanzar en la sociología de las emergencias en un contexto histórico marcado por la impronta de procesos de conquista y colonialismo, y por la perpetuación de la condición colonial hasta nuestros días –como sucede en este caso–, implica reconocer la existencia de una tensión dinámica entre historicidades diferentes dentro de una misma sociedad, una de las cuales se encuentra en posición hegemónica y otra u otras en condición de subalternidad.

Para la elaboración de este trabajo realizamos un análisis de discurso de tipo narrativo/argumentativo. A tal efecto, partimos del análisis de pronunciamientos de las organizaciones representativas de estos dos pueblos, así como de mesas redondas y discursos recuperados de distintos portales de Internet.⁵ Asimismo, se realizaron algunas entrevistas semiestructuradas a académicos y líderes procedentes de ambos pueblos.⁶

Cerramos esta introducción reconociendo los límites epistémicos del presente análisis, que aborda aspectos centrales de la cultura de los pueblos Náyeri y Wixárika valiéndose del idioma castellano, una lengua colonial que impone barreras relevantes para la comprensión profunda del pensamiento y la vida de los mismos.

I. La perspectiva teórica

Este es un estudio de carácter sociológico que pone a dialogar la propuesta de las epistemologías del Sur con una sociología de los movimientos sociales de carácter accionalista. Asimismo, se basa en aportes provenientes de la historia, la antropología, la etnografía e incluso la lingüística y la literatura.

La teoría de Santos (2019, 2020) parte de la idea de que, a raíz de los procesos de conquista y colonización llevados a cabo en distintas regiones del planeta por naciones europeas a partir del siglo xv, el mundo fue dividido por una línea abisal que separa un ámbito de humanidad plena de otro ámbito de subhumanidad.⁷ Esta línea abisal, iniciada a través de la violencia

⁵ Acudimos a las páginas oficiales del Consejo Regional Wixárika para la Defensa de Wirikuta (CRWDW), de la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit (UWCCJDN), del proyecto Voces del Gran Nayar y de la Comisión de Defensa de los Derechos Humanos para el Estado de Nayarit (CDDH). Nos valimos igualmente de entrevistas a destacados activistas de ambos pueblos.

⁶ Obtuvimos consentimientos informados de los entrevistados para usar la información en este artículo.

⁷ Que Santos (2019, 2020) expresa a través de la metáfora de la división entre el Norte y el Sur globales, entendidos como ámbitos epistémicos.

física directa, se consolida, expande y reproduce históricamente recurriendo a la imposición desde el poder de concepciones hegemónicas del tiempo, el espacio, los saberes, las formas productivas y los criterios de reconocimiento (Santos, 2019, 2020). A estas formas, Santos las denomina *monoculturas*. Con la imposición de estas monoculturas buena parte de las ontologías, saberes, prácticas, formas de organización y de vida de los pueblos dominados se ven inferiorizados y subalternizados, cuando no suprimidos. El efecto de esta imposición es la producción activa de ausencias, invisibilidades e inexistencias entre las culturas dominadas, lo que a la postre acarrea un masivo desperdicio de la experiencia social a escala planetaria (*ibidem*). Este proceso acaba por contraer, adelgazar y desecar el presente, expandiendo y volviendo unilineal el futuro, introduciendo como horizonte ineluctable para la humanidad en su conjunto la búsqueda del progreso, la civilización y la modernidad (Meneses, 2019), entendidos en clave de la hegemonía capitalista-colonial-heteropatriarcal.

Para enfrentar este proceso de invisibilización provocado por la imposición de las monoculturas de la modernidad occidental, Santos (2019, 2020) propone desarrollar cuatro operaciones fundamentales: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias, la traducción intercultural y la artesanía de las prácticas. La primera operación implica un ejercicio de detección de aquellos elementos invisibilizados desde el poder y de los mecanismos a través de los cuales esto ha tenido lugar. La segunda –que es la que será desarrollada en este trabajo– implica reconocer, a través del estudio de las luchas y las prácticas de los grupos humanos subalternizados, las potencialidades entrañadas en esas ausencias que han sido revisibilizadas, para repensar y reconstruir de manera distinta y diversa el pasado, el presente y el futuro de esas culturas, así como las múltiples interacciones entre estos horizontes temporales. Entonces, la sociología de las emergencias permitirá movilizar, frente a las monoculturas hegemónicas, las que Santos (*ibidem*) denomina como *ecologías de saberes, temporalidades, escalas, productividades y reconocimientos*.

A partir de esta segunda operación, sería posible indagar en los puentes posibles y efectivos entre esos elementos, revisibilizados por los propios actores sociales desde sus luchas, con los cuales desafían la forma hegemónica de definir y producir el mundo. Este trabajo se llevaría a cabo a partir de la operación denominada traducción intercultural (de saberes y programas de acción de los actores sociales y movimientos), así como por la artesanía de las prácticas (*ibidem*).

A la formulación de Santos hay que añadir que la línea abisal no sólo atraviesa las relaciones sociales y la intersubjetividad, sino que marca igualmente –de maneras múltiples, desiguales y cambiantes– el propio ámbito

de la subjetividad. Esto es, un ser humano puede no sólo estar colocado en situación de dominación o de subalternidad en relación con los distintos órdenes de dominación dentro de la sociedad de la que forma parte. Puede estar simultáneamente en ambas circunstancias, lo que ocasionaría la producción internamente contradictoria de su subjetividad, así como de sus vínculos sociales. En ese sentido, la lucha que libra con otras y otros por deconstruir los diversos órdenes de dominación que le sojuzgan, pasa simultáneamente por trabajar para deconstruirse y reinvertirse a sí mismo en esa misma dirección.

Puntualicemos otros conceptos fundamentales que empleamos en este trabajo: historicidad, movimiento indígena y cosmopolítica. En primer término, la historicidad implica el conjunto de orientaciones culturales por medio de las cuales una sociedad se representa, reflexiona y actúa sobre sí misma, las cuales se organizan en un modelo de conocimiento, un modelo de acumulación y un modelo ético (Touraine, 1973). Si bien Touraine reconoce la conflictividad constitutiva de toda sociedad (o, en sus términos, un sistema histórico de acción), esta transcurre dentro de las fronteras de una historicidad común a las partes en conflicto, que se disputan el control de sus orientaciones centrales. En ese sentido, una sociedad se caracteriza –según sean los medios de los que dispone para pensarse y actuar sobre sí misma– por una historicidad “débil” o “fuerte”, siendo esta última una característica distintiva de las sociedades modernas occidentales (*ibidem*).

Recuperando el concepto, considero necesario replantear su alcance apelando para ello a la perspectiva de Santos, particularmente a su reflexión sobre la línea abisal. Propongo que, en las sociedades que tienen grabada la herida colonial, encontramos la interacción tensional de varios modelos de conocimiento, acumulación y éticos; o sea, de historicidades distintas y en pugna que expresan racionalidades civilizacionales igualmente diferentes y contrapuestas, una de las cuales aparece comúnmente como la hegemónica.

A partir de lo anterior y siguiendo la propuesta clásica de Touraine (*ibidem*), entiendo preliminarmente como movimiento social aquella acción social en la que es posible identificar una identidad colectiva, un adversario social claramente identificado y la disputa por el control de las orientaciones centrales a través de las cuales una sociedad se autoproduce (la totalidad o historicidad). Así, los movimientos sociales son las acciones colectivas cuya actuación está orientada centralmente –no exclusivamente–⁸ por la disputa de dichas orientaciones culturales frente a un adversario social concreto.

⁸ Pues toda acción colectiva concreta, aparte de ser comúnmente una constelación plural y heterogénea en sus componentes sociales, lo es también en sus orientaciones de lucha.

Sin embargo, si recuperamos las reflexiones previamente expuestas en relación con la línea abisal y la disputa entre historicidades, podremos reconceptualizar los movimientos sociales de otra manera. Es posible que la definición touraineana de movimiento social se ajuste más a las disputas protagonizadas en el Norte global. En cambio, considero que en el Sur global los movimientos sociales se enfrentan a la historicidad hegemónica, disputando en algunos sentidos el control de sus orientaciones centrales, pero al mismo tiempo reivindican y enriquecen aspectos fundamentales de una historicidad otra que ha sido violentamente subalternizada (que no es inmutable, impermeable ni esencialmente mejor por definición).

En el periodo actual del capitalismo globalizado, la articulación de formas de acumulación primaria permanente del capital con formas de acumulación ampliada (Bartra, 2016) se expresa en una brutal extracción, tanto extensa como intensiva, de bienes comunes de los países del Sur global.⁹ Por ello, los movimientos sociales en el Sur global, particularmente en el ámbito rural, suelen tener una fuerte base comunitaria –población campesindia (*ibidem*)¹⁰ y un carácter ecoterritorial (Martínez, 2006)– que representa la defensa de la naturaleza al mismo tiempo que la lucha por una vida buena para los seres humanos.

Extendiendo esta forma de pensar a los movimientos sociales en el Sur global, por movimiento indígena entenderé:

la constelación formada por comunidades, organizaciones formales e individuos provenientes de pueblos originarios, que luchan y se articulan [tanto en el ámbito rural como en el urbano] en torno a conflictos centrales con adversarios sociales comunes claramente identificados, que amenazan su territorio, su visión del mundo y su vida comunitaria e individual. (Rea *et al.*, 2022: 95)

Estas luchas transcurren de forma ordinaria en la vida cotidiana de la gente y también emergen en momentos específicos como expresiones más o menos organizadas en torno a conflictos abiertos. En ellas se moviliza una visión y una manera de construir el mundo, que presenta muy diversas orientaciones y expresiones, y desde las cuales se disputa el sentido histórico de su vida frente a sus adversarios (Rea *et al.*, 2022).

⁹ Bartra (2016) advierte que son más bien las dinámicas rentistas y especulativo-financieras las que caracterizan al capitalismo global contemporáneo.

¹⁰ Con este concepto, Bartra da cuenta de la simultaneidad de las formas de dominación que atraviesan las realidades rurales de países que sufrieron una historia de colonización. Por lo tanto, la defensa de la tierra y el territorio llevada a cabo por “l@s campesindi@s” entraña una lucha que es simultáneamente anticapitalista, anticolonial y antipatriarcal (Bartra, 2016).

La señalada diversidad de luchas en que se expresa, impide que concibamos el movimiento indígena como un fenómeno homogéneo y unificado (Quijano, 2006); sin embargo, aunque de maneras distintas y con niveles de radicalidad igualmente variados, sus diferentes manifestaciones suelen compartir el rechazo al colonialismo y al asimilacionismo impulsado desde el Estado. Igualmente, reivindican su identidad étnica, los derechos ancestrales sobre su territorio y sobre los bienes que en ellos se asientan, así como su autonomía política (*ibidem*). En estas luchas son aspectos cruciales la dimensión comunitaria en el trabajo, las ceremonias, las fiestas y la toma de decisiones políticas, de la misma forma que lo son la reciprocidad y la dimensión espiritual-sagrada de su cosmovisión.¹¹

Otro concepto clave en este trabajo es el de cosmopolítica,¹² que asumo como “el reconocimiento de la existencia de diversas ontologías en situación de contemporaneidad en una sociedad determinada” (Rea *et al.*, 2022: 96). Esto implica asumir seriamente y con todas sus implicaciones que diferentes grupos perciben, definen, organizan, construyen, experimentan y significan la realidad de manera cualitativamente distinta; en los hechos, esto significa construir mundos diferentes (Stengers, 2014). Este pluriverso implica construcciones históricas, complejas, dinámicas, contradictorias y cambiantes que continuamente interactúan y se influyen de forma recíproca y tensional con otras ontologías y epistemologías (Rea *et al.*, 2022).

La cosmopolítica es fundamental para entender los mundos, es decir, la diversa naturaleza ontológica y epistémica de la vida y las luchas de los pueblos indígenas. Esto es así, ya que estos pueblos ponen en juego una manera de hacer emerger el mundo –sus entidades, relaciones y dimensiones espaciotemporales–, significarlo y experimentarlo que es cualitativamente distinta a la de la ontología y la epistemología moderna occidental (a pesar

¹¹ El concepto de “comunalidad” brinda criterios que sirven para entender algunos de los rasgos fundamentales de las historicidades de los pueblos originarios (sin entenderlos de forma esencialista o ahistórica). En este, la comunidad es el principio que explica el pensamiento, la vida y la acción social de estos pueblos, colocando en el centro la orientación a lo común a través del trabajo comunitario como servicio. Igualmente, reivindica una relación respetuosa con la naturaleza, así como la autosuficiencia alimentaria y el mayor distanciamiento posible respecto al consumo como acto de mercado. Se trata, finalmente, de la construcción de un horizonte y una utopía orientados a la emancipación, que apuesta por la autonomía y libre determinación de estos pueblos (Aquino, 2013).

¹² Retomo el concepto de cosmopolítica, propuesto por Stengers (2014), que lo concibe como la necesaria ralentización del pensamiento para considerar con seriedad la existencia de mundos distintos y divergentes, lo mismo que su posible articulación; a diferencia del cosmopolitismo kantiano, que aspiraría a una paz final y ecuménica sobre la base de una razón universal. Esta propuesta, que se complementa en el diálogo con Latour (2005 [2004]) y con su idea de la “simetría radical entre entidades humanas y no humanas”, es prolongada por Viveiros de Castro (2004) y Descola (2017), principalmente. Para el contexto de México, destacan: Liffman (2012), Lamberti (2016) y Neurath (2018), entre muchos otros.

de las influencias recíprocas y los diálogos que puedan existir entre ellas). La reivindicación de la cosmopolítica permite generar grietas en el campo ontológico y epistémico hegemónico, abriendo espacio para una dimensión heterotópica y *alter*-civilizacional.

II. La historia del movimiento indígena

La vida de los pueblos originarios que habitan El Gran Nayar (ver Imagen 1) remite no sólo al ámbito geográfico en que se asientan las comunidades de los cuatro pueblos que lo habitan, sino a un territorio más extenso, que se ha ido redefiniendo históricamente, donde desarrollan su vida ceremonial-ritual. Para entenderlo podemos emplear el concepto de *etnoterritorio*, propuesto por Barabas, quien lo define como:

el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo, sino también la oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo. El etnoterritorio remite al origen y a la filiación del grupo en el *lugar* [...] (Barabas, 2004: 150)

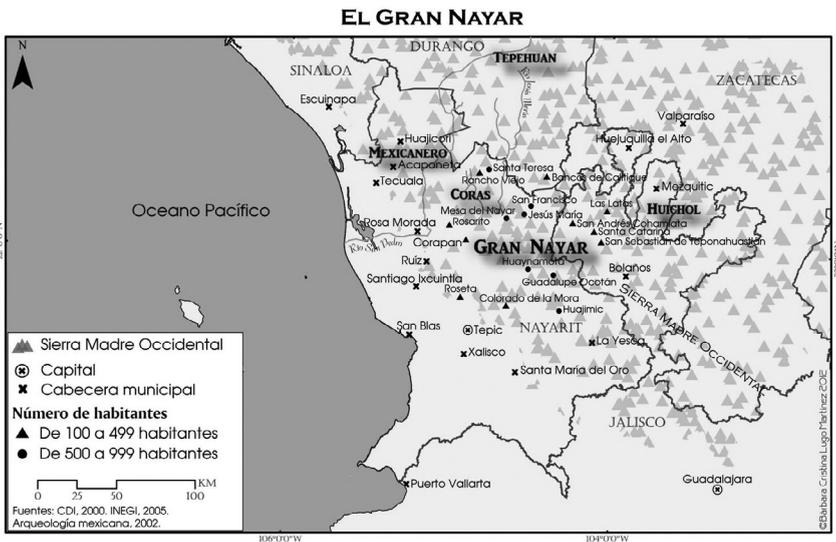


IMAGEN 1 – Mapa de la región del Gran Nayar (occidente de México)

Fuente: concepción de O. Kindl; realización de B. C. Lugo Martínez, 2012 in Kindl (2014).

La historia de los pueblos de El Gran Nayar y sus esfuerzos de (re)territorialización a partir del proceso de conquista, ha entrañado una permanente y conflictiva subordinación frente a formas de estatalidad que no son las propias: primero, la impuesta por el Estado virreinal; luego, la instaurada por el Estado mexicano independiente y, posteriormente, por el posrevolucionario. Invariablemente, estos Estados han generado órdenes político-administrativos que no se han correspondido nunca con la territorialidad de los pueblos originarios que allí habitan, sino que la han negado y sometido de forma sistemática. En consecuencia, esto ha dado lugar a una permanente confrontación de territorialidades y de formas de gobernanza a lo largo de más de cinco siglos.

Tras la caída de Tenochtitlan, en 1523, los pueblos indígenas que habitaban en El Gran Nayar mantuvieron esta región durante 200 años como un “enclave belicoso” frente al Estado virreinal (Benciolini, 2017). Especialmente el pueblo Náyeri se distinguía por su vocación guerrera. Las tropas virreinales no consiguieron derrotar a este pueblo hasta 1722. A mediados del siglo XIX, la región fue asiento de la confederación indio-mestiza que resistió a la expansión de las haciendas y a sus partidarios liberales (Liffman, 2012). En este periodo tuvo lugar la rebelión encabezada por el náyeri Manuel Lozada, entre 1857 y 1873. Durante la Revolución mexicana y hasta 1940, los pueblos y comunidades indígenas se vieron envueltos en conflictos con rancheros mestizos que invadían sus territorios. Esto desencadenó el movimiento armado wixárika, en la década de 1950, como respuesta a la gran afluencia de mestizos a sus tierras (*ibidem*).

Desde entonces, solo en los últimos 15 años se han vuelto a registrar luchas significativas por parte de los pueblos originarios en la región para defender su territorio, sus lugares sagrados, sus centros ceremoniales y su derecho a decidir por sí mismos contra los impactos que tiene en esta zona del país el extractivismo neoliberal, a través de la construcción de megaproyectos (Rea *et al.*, 2022).

Estas luchas han transcurrido en un contexto donde se ponen en juego formas de gobernanza del territorio y de los recursos naturales que son contrapuestas. Desde la lógica neoliberal hegemónica se despliega la depredación y el saqueo masivo de bienes comunes en detrimento de comunidades y pueblos, y en beneficio de los grandes capitales (con la participación más o menos activa del Estado, según sea el periodo) para incorporarlos al proceso de acumulación ampliada del capital, ya sea como materia prima en el proceso productivo, ya sea a través de la imposición de rentas monopólicas sobre su aprovechamiento (Bartra, 2016). En sentido inverso, tienen lugar las resistencias de muchas comunidades y pueblos

que, en una lógica de carácter transgeneracional, reivindican la preservación y el aprovechamiento común y equilibrado de esos bienes, así como la integridad de su territorio.

Durante estos últimos años, en el estado de Nayarit, los principales conflictos en los que se han visto implicados los pueblos originarios tienen que ver, en primer lugar, con la defensa del territorio sagrado de Wirikuta en el desierto de San Luis Potosí. El otro conflicto fundamental del periodo reciente fue la defensa del río San Pedro Mezquital contra la construcción de la presa hidroeléctrica Las Cruces (Rea *et al.*, 2015). Últimamente, destaca también la lucha por la recuperación de cerca de 10 000 hectáreas pertenecientes a la comunidad Wixárika de San Sebastián Teponahuatlán-Tuxpan (Jalisco), invadidas por rancheros mestizos del municipio de La Yesca, estado de Nayarit.¹³ Asimismo, encontramos la resistencia contra una explotación minera en la comunidad de Jazmín del Coquito, en el municipio de Del Nayar, así como la defensa del lugar sagrado de Tatei Haramara, en el municipio de San Blas, amenazado por un proceso de expropiación de tierras para fines de aprovechamiento turístico.

En estas luchas, las organizaciones más destacadas son el Consejo Indígena Náyeri (de donde surgió posteriormente la Asamblea Permanente de Pueblos Originarios de Nayarit), el CRWDW y la UWCCJDN. De hecho, en la defensa del territorio sagrado compartido y de lugares y centros ceremoniales comunes, la articulación política y organizativa de estos pueblos se ha intensificado cada vez más.¹⁴ Este acercamiento creciente ha hecho posible la integración de la Red de Colectivos de Pueblos Originarios de Nayarit (Carrillo, 2022). Igualmente, sectores importantes de estos pueblos se articulan cada vez más —a través de su participación en el Congreso Nacional Indígena-Concejo Indígena de Gobierno (CNI-CIG)— a una disputa de escala nacional y también global, que remite al desafío neozapatista contra la dinámica opresiva y depredadora del capitalismo neoliberal y racista.

A partir de finales del 2018, al asumir el poder en México un gobierno progresista de izquierda, el movimiento encontró condiciones menos adversas para realizar sus luchas y una mayor receptividad estatal a sus demandas. No obstante, al mismo tiempo persiste la realización de megaproyectos que han sido fundamentales desde el periodo neoliberal, que

¹³ CRWDW, “Pronunciamiento del Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta”, 10 de febrero de 2017. Consultado el 15.03.2022, en <http://consejoregionalwixarika.org/?p=267>.

¹⁴ En 2017 emitieron un pronunciamiento común, conocido como Declaración Keiyatsita, en el que se comprometen a la defensa conjunta del río San Pedro y de los lugares sagrados de ambos pueblos.

ahora son implementados por el propio Ejército mexicano.¹⁵ Por ello, el llamado neozapatista a los pueblos indígenas del país a no apoyar al actual gobierno, por el alegado contenido neoliberal de sus principales políticas,¹⁶ no ha dejado de tener cierto eco entre sectores de los pueblos Wixárika y Náyeri que forman parte del CNI-CIG.

Por otra parte, las posibilidades de diálogo con el Gobierno federal y el Gobierno estatal (ambos de signo morenista),¹⁷ así como la definición de políticas sectoriales en algún sentido favorables¹⁸ y la obtención de beneficios económicos y materiales para los pueblos y comunidades, han tenido, paradójicamente, algunos efectos adversos para el movimiento. Estas nuevas circunstancias han propiciado que algunos sectores del movimiento indígena en Nayarit vivan una cierta desradicalización de su agenda de lucha, ya que abrigan esperanzas de cambio bajo el actual Gobierno federal, y enfrentan la atracción y cooptación de algunos de los cuadros destacados para asumir tareas de gobierno (entrevista a Odilón de Jesús,¹⁹ Presidio de los Reyes, 21 de marzo de 2023). Asimismo, en las comunidades existen diferencias entre los sectores cercanos al partido gobernante y los sectores afines al CNI-CIG y al zapatismo. La combinación de todos estos factores introduce tensiones que en cierto sentido abonan el retroceso y el riesgo de desarticulación del movimiento indígena.²⁰

¹⁵ A nivel nacional destacan el llamado Tren Maya, el Aeropuerto Internacional Felipe Ángeles, la refinería de Dos Bocas y el Corredor Interoceánico; en Nayarit destaca el canal Centenario, rebautizado como Alejandro Gascón Mercado. En todas estas obras, el Ejército mexicano ha tenido una participación protagónica.

¹⁶ En alusión al triunfo de Andrés Manuel López Obrador en las elecciones presidenciales de 2018, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional afirmaba públicamente: “Podrán cambiar el capataz, los mayordomos y caporales, pero el finquero sigue siendo el mismo” (*Desinformémonos*, 6 de julio de 2018, consultado el 15.03.2023, en <https://desinformemonos.org/podran-cambiar-capataz-finquero-sigue-siendo-ezln/>). Esta posición crítica se mantiene igualmente en el seno del CNI-CIG, afines al zapatismo.

¹⁷ Morena es el actual partido político en el poder –aunque nació como movimiento por una ruptura que tuvo lugar en el seno del Partido de la Revolución Democrática–, liderado por el actual presidente de la República, Andrés Manuel López Obrador y al que se aliaron numerosas fuerzas sociales y políticas.

¹⁸ El actual Gobierno federal elaboró con autoridades tradicionales y organizaciones indígenas, el Plan de Justicia Integral de los pueblos Wixárika, Náyeri, O’dam y Mexikan. Este es un acontecimiento inédito que abre una posibilidad histórica para el proceso de reconocimiento, justicia, reparación y dignificación de estos pueblos. Todo dependerá de que el proceso se mantenga en manos de sus comunidades y organizaciones, y no se convierta en una simulación política orientada a la cooptación y la desmovilización.

¹⁹ Destacado líder natural del pueblo Náyeri, procedente de la comunidad de Presidio de los Reyes. Actualmente funge como funcionario municipal encargado de asuntos indígenas en el Ayuntamiento de Ruiz, Nayarit.

²⁰ La pandemia de covid-19 y el incremento de la presencia e influencia del narcotráfico en la región serrana son otros factores de peso en dicho retroceso (entrevista a Odilón de Jesús, Presidio de los Reyes, 21 de marzo de 2023).

III. Ecologías y capacidades contrahegemónicas

Veamos ahora cómo el emergente movimiento indígena que se ha venido articulando en Nayarit cuestiona de múltiples maneras las *monoculturas* moderno-coloniales, capitalistas y patriarcales, y entraña *ecologías* que abren nuevas posibilidades de presente y de futuro, así como de resignificación del pasado.²¹ Hacemos este repaso sin desconocer los numerosos problemas que enfrentan estos pueblos en sus dinámicas comunitarias y en sus procesos de lucha organizada.

En primer término, los pueblos Náyeri y Wixárika (lo mismo que el O'dam y el Meshikan), que habitan en el estado de Nayarit y en la región de El Gran Nayar, poseen similitudes muy importantes a las que hay que referirse para entender el actual movimiento indígena que aquí se analiza. Estos pueblos tienen ontologías y epistemologías²² que relacionan de forma holística la naturaleza, la humanidad, los ancestros y las deidades, y en las que la dimensión sagrada-espiritual tiene una centralidad estructurante. Estas ontologías y epistemologías adquieren concreción a través del *costumbre*,²³ así como de una complementariedad ritual entre pueblos, definida a lo largo de muchos siglos.²⁴ Esta condición general se expresa, no obstante, de forma muy variable y elástica en cada pueblo y cada comunidad (Good, 2015; Lamberti, 2016), imprimiendo una pluralidad interna significativa a su horizonte ontológico y epistémico, a pesar de las similitudes transversales.

En la cosmovisión que estos pueblos cultivan de forma similar,²⁵ la temporalidad está organizada como una red con estratos de distinta duración (López, 2015). El núcleo duro de la red pertenece a la *muy larga duración* (generado por los pueblos sedentarios agrícolas mesoamericanos y asociada al cultivo del maíz); otros componentes se transforman en la *larga duración*, y otros más en la *corta duración* hasta llegar a los más efímeros. La red es internamente diversa, dinámica, flexible y cambiante (*ibidem*).

²¹ Por razones de espacio, en esta ocasión nos concentraremos en las *ecologías de saberes, temporalidades y transescalas*, dejando para otro momento las de *reconocimientos y productividades*.

²² Estos rasgos permiten considerar sus cosmovisiones y prácticas como constitutivas de historicidades diferentes a la moderno-occidental, lo que hace pertinente hablar desde una perspectiva cosmopolítica.

²³ Modelo de organización social que integra normas y rituales del *mitote* con las fiestas del catolicismo. Se expresa en un calendario definido por las etapas del cultivo del maíz, que coincide con momentos de celebración a Cristo y a los santos, con momentos de pasaje por etapas de la vida de los miembros de la comunidad y con el investimento de las autoridades tradicionales comunitarias (Benciolini, 2017).

²⁴ Donde los pueblos Wixárika y O'dam aparecen, en una geografía sagrada compartida, como próximos al oriente, la luminosidad, el fuego, lo masculino, el saber y la vida; y los pueblos Náyeri y Meshikan, a la obscuridad, la noche, el agua, la guerra y la muerte (Jáuregui, 2008).

²⁵ Que coincide, en términos generales, con la caracterización que Alfredo López Austin hace de la cosmovisión del conjunto de los pueblos mesoamericanos (López, 2015).

Este complejo palimpsesto (Santos, 2019) de temporalidades, que al mismo tiempo es ancestral, transgeneracional y plenamente contemporáneo, se ve enriquecido y/o interferido discontinuamente y de diversas maneras por la monocultura de la temporalidad moderno-occidental, movilizadas a través de la dinámica del Estado y el mercado, y por la presencia de la población mestiza y extranjera en la región.

Análogamente, estos pueblos construyen el territorio de una manera dinámica y flexible, y lo delimitan de forma variable en el tiempo a través de prácticas rituales, sociales, políticas y económicas (Liffman, 2012; Lamberti, 2016). La recreación dinámica del territorio, así configurado, expresa la simultánea posibilidad de regeneración de las comunidades y los pueblos, al mismo tiempo que la de la madre naturaleza y el universo entero. Este complejo proceso multidimensional y multiescalar tiene lugar mediante prácticas rituales de reciprocidad con los ancestros y los dioses²⁶ (Good, 2015), los cuales existen como elementos de la naturaleza –con agencia, personalidad y subjetividad propias (Viveiros de Castro, 2004)–, que viene a ser la totalidad viva y sagrada de la que los humanos formamos parte. En ese sentido, la defensa de los lugares sagrados de cada pueblo y de los que les son comunes dentro de El Gran Nayar significa la defensa de una territorialidad sagrada, que es condición para la posibilidad de reproducción del universo y de la vida (Benciolini, 2017).

“A pesar de todo lo anterior los wixaritaris seguimos nuestra lucha, concibiendo que vivimos en un mundo donde todo se relaciona [...] donde todos juntos formamos parte de un mismo Kiekari (universo)”.²⁷ En esa lógica, estos pueblos, como muchos otros pueblos indígenas en México y el mundo, han decidido que es tiempo de activar sus luchas de forma conjunta y de lanzar un gran mensaje global de renovación civilizacional. Esto se ha traducido en su acercamiento y articulación crecientes para hacer frente al caos producido por las dinámicas de la modernidad occidental capitalista, colonial y heteropatriarcal. Esta situación ha llevado a lanzar iniciativas de interconexión nacional, con otros pueblos indígenas en el

²⁶ Aquí es importante destacar el papel que juega el peyote como planta sagrada, dentro del pueblo Wixárika, cuyo consumo ritual permite que *mara'akames* y peyoteros (representantes de las comunidades que participan de la ceremonia del peyote en Wirikuta) alcancen la disposición sensorial, emocional y espiritual para la comunicación con ancestros y deidades. En el caso del pueblo Náyeri, si bien hay indicios del uso del peyote en otros tiempos, actualmente el tabaco silvestre es el más empleado para propósitos rituales y curativos (entrevista a Tutupika Carrillo, Tepic, 25 de abril de 2023). Tutupika Carrillo es un destacado académico universitario wixárika, originario de El Buruato, municipio de Santa María del Oro, Nayarit.

²⁷ CRWDW, “Comunicado del Consejo Regional Wixárika por la defensa de Wirikuta en contra de la difamación y desinformación”, 10 de febrero de 2017. Consultado el 15.03.2022, en <http://consejoregionalwixarika.org/?p=269>.

marco del CNI-CIG, y de alcance global, con fuerzas sociales afines a su causa, poniendo en práctica una *ecología transescalas*, donde lo local se articula íntimamente con lo nacional y lo global.

En este sentido, una de las más asombrosas acciones fue la creación, el 18 de marzo de 2022, de altares espejo por más de 400 colectivos a lo largo del mundo. Con esta iniciativa, el pueblo Wixárika exigió respeto al territorio sagrado de Wirikuta.²⁸ En este acto simbólico de carácter internacional, se apeló también a la paz mundial y a la renovación de la conciencia humana a favor de la vida en el planeta.²⁹

Pero estos pueblos no sólo se desplazan en las coordenadas espacio-temporales de su ontología. También lo hacen dentro de los marcos de la modernidad occidental con la que sostienen una relación tensional permanente. Entienden muy bien la lógica disruptiva y subordinante del Estado y el capital, y gestionan sus intercambios cotidianos con estas esferas buscando –no sin problemas y consecuencias perniciosas–³⁰ acrecentar las posibilidades de resistencia y beneficio cotidiano para sus comunidades. Navegan –con avances y tropiezos– en las intersecciones entre los dos planos espaciotemporales, complejizando –entre la reproducción, el rechazo, la hibridación y la innovación– sus repertorios prácticos y de significación. Con ello enriquecen su capacidad de acción y alimentan sus posibilidades de resistencia y re-existencia, invocando y convocando a la mudanza civilizacional a escala planetaria. O sea, frente a la consigna monocultural de la modernidad occidental, ponen en práctica una *ecología de espacialidades y escalas y una ecología de temporalidades*, que se traducen en una *ecología de saberes* y en la diversificación del repertorio de prácticas cotidianas y de lucha social, económica, política y cultural.

Frente a la agresión, desde estos pueblos se configura y comparte una ética de la resistencia, la dignidad y el respeto mutuo. Esto ocurre a partir

²⁸ Es importante precisar que Wirikuta es el lugar sagrado donde, para los Wixaritaris, se encienden las velas de la vida, las cuales permiten la regeneración del mundo. Es también ahí donde se reciben los mensajes divinos para guiar las futuras acciones de este pueblo y de la humanidad.

²⁹ CRWDW, “Pronunciamiento de Wirikuta para la renovación del mundo ‘A 10 años del peritaje tradicional’”, 19 de marzo de 2022. Consultado el 15.05.2022, en <http://consejoregionalwixarika.org/?p=1077>.

³⁰ No interesa romantizar o esencializar las características de los pueblos indígenas, sino enfatizar las capacidades de resistencia práctica y cotidiana ante agresiones contra su territorio. Desde luego, son apreciables, al mismo tiempo, los efectos negativos que tiene sobre comunidades y pueblos el contacto con el mercado y el Estado, a través de dinámicas comerciales y productivas, por un lado, y de políticas sociales y megaproyectos, por el otro. Estos efectos se traducen en conflictos y en la eventual modificación de prácticas y valores productivos, de sociabilidad, políticos y culturales locales, que pueden tener un impacto desestructurador en la vida comunitaria y en el territorio. En México, esta presión se ha expresado, además, en dinámicas de cooptación combinadas con intimidación y agresión directa por parte del Estado.

del diálogo y la escucha profunda, así como del trabajo comprometido para el reencuentro espiritual con las y los otros y con los ancestros, y para la regeneración civilizacional y planetaria. Así lo muestran acciones como la llevada a cabo el 18 de marzo de 2022, mencionada anteriormente. En su preparación, las dos principales organizaciones del pueblo Wixárika afirmaban: “Intentamos llegar profundamente a nuestras raíces para pedirles en conjunto, mediante el rezo, un cambio que renueve la vida y nuestros compromisos para cuidarla”.³¹

La capacidad de interfase (Long, 2007) entre coordenadas espaciotemporales distintas está en la base de la diversidad de relaciones y saberes que constituyen el ser y la vida de estos pueblos. A pesar de las múltiples dominaciones que secularmente enfrentan, sus saberes, al reactualizarse selectiva y creativamente en la cotidianidad sigilosa y poderosa de su vida comunitaria, persisten en los sueños, las ofrendas, la palabra, el silencio, la música, los cantos, las danzas, la comida, el contacto respetuoso con la tierra, el agua, los animales y las plantas –particularmente con las que son sagradas–, los astros, los ríos y las montañas. A pesar de los numerosos riesgos de debilitamiento y desdibujamiento que dichos saberes enfrentan, estos sobreviven, se hibridan, se diversifican, se reinventan y florecen como una *ecología de saberes*. Esta se expresa a través demandas político-culturales e iniciativas reivindicadas por sujetos colectivos e individuales que se constituyen y afirman cultural y políticamente de esa manera. Sujetos y saberes aprenden y se fertilizan de otros sujetos y saberes diferentes con los que entran en contacto –incluidos aquí los de la modernidad occidental–, de forma cotidiana o en contextos de lucha, impregnándolos también de su propia concepción del mundo y de su forma de vida.

Por otra parte, el vínculo social comunitario distintivo de estos pueblos ha sido, a pesar de todo, capaz de resistir al influjo desestructurador de los procesos de invasión, conquista y colonización, reinventado como un “costumbre” que es dinámico, flexible y diverso. Esta forma distintiva que adquiere en los pueblos analizados el vínculo social comunitario –la comunalidad como eje de la gobernanza territorial indígena y de sus luchas, si se quiere– implica la recreación dinámica del ser comunitario a través del trabajo, las fiestas, las ceremonias, el cuidado, la reciprocidad y la comunicación con ancestros y divinidades, el cultivo de los saberes, la toma de decisiones y las luchas sociales, de manera colectiva. Este tipo de vínculo social hay que entenderlo, sin embargo, como dinámico e internamente plural en

³¹ CRWDW y UWCCJDN, “Ceremonia de Décimo Aniversario del Peritaje Tradicional (feb 2012)”, 9 de febrero de 2022. Consultado el 15.03.2022, en <http://consejoregionalwixarika.org/?p=1073>.

sus expresiones. Desde luego, la vitalidad que estas dinámicas suponen va acompañada de tendencias de debilitamiento y desdibujamiento cultural en muchas comunidades y sectores, a consecuencia de las influencias del entorno y de dinámicas entrópicas.

En la permanencia del costumbre, la vigencia de las autoridades tradicionales es fundamental (gobernadores, consejos de ancianos, *mara'akames*, *bastaj's*,³² etc.), en la medida en que estas personas fungen como voces autorizadas que expresan el sentir de las comunidades y ejecutan las decisiones tomadas por estas a través del consenso. Poco a poco, al fragor de la politización provocada por las luchas de los años recientes, estas figuras de autoridad habían venido recuperando relevancia en la dinámica de muchas comunidades.³³ Además, por los ecos de la lucha zapatista y de otros pueblos indígenas del país, y como resultado de la experiencia y la reflexión propias, el tema de la autonomía emerge como horizonte necesario y posible para una vida digna y plena para los pueblos de esta región.³⁴

En los años recientes, otro aspecto de trascendencia que abona a la regeneración de la vida comunitaria de estos pueblos, es el incremento de la participación de las mujeres en la ejecución de campañas o programas sociales gubernamentales (entrevista a Odilón de Jesús, Presidio de los Reyes, 21 de marzo de 2023), en las asambleas comunitarias (Pelayo, 2021) y en la asignación de cada vez más encargos por parte de la comunidad. Asimismo, ya se aprecia la incursión de mujeres en espacios de autoridad, como gobernadoras tradicionales o incluso en cargos civiles, como regidoras y diputadas locales. Este incremento en la participación es producto de la resistencia micropolítica y desde el cuerpo, por parte de las mujeres en las comunidades (*ibidem*), pero ha sido incentivado en buena medida por las políticas de equidad de género impulsadas por el actual Gobierno federal entre los pueblos indígenas (entrevista a Odilón de Jesús, Presidio de los Reyes, 21 de marzo de 2023).

Un último aspecto a destacar, que ha impactado positivamente la cohesión comunitaria, es el esfuerzo de sectores de profesionales indígenas por

³² En ambos pueblos, los gobernadores tradicionales son —después de la asamblea de la comunidad— la máxima autoridad comunitaria, y son electos cada año. Los consejos de ancianos son estructuras de autoridad compuestas por personas mayores que por su experiencia representan valiosos acervos de saberes mediante los que una comunidad se conduce. Los *mara'akames* son una especie de sacerdotes y cantadores del pueblo Wixárika, cuya función es conservar vivas las tradiciones. En el pueblo Náyeri, la figura equivalente es el *bastaj*, que es el depositario de los saberes religiosos ancestrales (entrevista a Tutupika Carrillo, Tepic, 25 de abril de 2023).

³³ Sin embargo, durante el periodo iniciado con la pandemia de covid-19, las autoridades tradicionales se han visto desplazadas en muchas comunidades por los jefes de plaza de los cárteles del narcotráfico.

³⁴ En ese sentido, ha sido importante el acercamiento y la paulatina articulación con el CNI-CIG, así como con experiencias autonómicas de Guerrero, Michoacán y Oaxaca.

revitalizar las lenguas originarias.³⁵ Esta labor juega un papel crucial en el trabajo de resistencia, ya que en las lenguas se condensan su ontología y epistemología ancestrales: “Eso es lo que somos, eso es lo que nos hace náayeri [...] Nuestra vida es nuestra lengua”,³⁶ “En nuestra lengua [el wixárika] se encuentran todos los conocimientos de nuestra cultura... Toda nuestra historia y nuestros pensamientos”.³⁷

Conclusiones

El movimiento indígena en Nayarit se conforma a partir de la articulación, gradual y desigual, de las resistencias cotidianas y manifiestas de los pueblos Náayeri y Wixárika, principalmente. Este movimiento hunde sus raíces en luchas que datan de hace más de 500 años, las cuales se han extendido, diversificado, enriquecido y articulado en confrontaciones contemporáneas en las que defienden sus modos de vida, sus lugares sagrados y territorios, su dignidad, su autonomía y su derecho a existir como pueblos.

Se trata de luchas que son al mismo tiempo de resistencia, desde la lógica de la sobrevivencia, y de enfrentamiento a los órdenes de dominación capitalista y colonial, principalmente, aunque poco a poco surge también el cuestionamiento al orden heteropatriarcal dentro de las comunidades. Asimismo, son luchas de re-existencia que movilizan una dignidad ancestral que no perece, sino que se reinventa y alimenta la imaginación ontológica, epistémica, ética y política colectiva que se forja al fragor de la lucha y los intercambios con aliados y amigos, y en la confrontación con sus antagonistas.

En este ineludible resistir y re-existir, las dimensiones ontológica y epistemológica son cruciales y, como movilización creativa de estas, la cosmopolítica ocupa un lugar estructurante en sus movilizaciones, demandas y reivindicaciones, en su trabajo de resignificación como pueblos y en la elaboración y puesta en práctica de alternativas. Estas últimas se expresan como una diversidad de ecologías que son movilizadas creativamente por estos pueblos de manera cotidiana y a través de sus luchas.

Así, hacen visibles los saberes y prácticas ancestrales que habían sido producidos como ausentes por la dominación colonial, capitalista y heteropatriarcal. Estos saberes y prácticas conforman una historicidad que, a pesar de los cambios, ha sobrevivido durante siglos reinventándose en medio

³⁵ Impulsada de forma destacada por la Red FOLINAY.

³⁶ Pedro Muñiz López, “Cápsula: Importancia de la lengua en la cosmovisión Náayeri”, Canal YouTube “VOCES del Gran Nayar”, colocado en línea el 7 de mayo de 2018. Consultado el 04.03.2022, en https://www.youtube.com/watch?v=P2GGm_3o-BQ.

³⁷ Voz en off, “Episodio 3: La importancia de la lengua wixárika”, Canal YouTube “VOCES del Gran Nayar”, colocado en línea el 3 de mayo de 2017. Consultado el 03.03.2022, en <https://www.youtube.com/watch?v=8jtf1czhHEw&t=112s>.

de la relación tensional sostenida con la historicidad moderno-occidental en México. Al mismo tiempo, son saberes, prácticas y sujetos colectivos e individuales que reclaman su contemporaneidad plena y que ponen de relieve sus aportes históricos y su potencial emancipador para construir, en el diálogo y la fertilización recíproca con otros sujetos y saberes, nuevos y mejores futuros para todas y todos.

Revisado por José Morales

Declaración de conflictos de interés

El autor declara no existir ningún conflicto de interés.

Financiación

El autor recibió apoyo financiero de la Universidad Autónoma de Nayarit para la investigación, autoría y publicación de este artículo.

Agradecimientos

Este artículo se elaboró en el marco de una estancia posdoctoral en el Centro de Estudos Sociais de la Universidade de Coimbra, Portugal (agosto 2021-julio 2022).

Referencias bibliográficas

- Aquino, Alejandra (2013), “La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos”, *Cuadernos del Sur*, 18(34), 7-19.
- Barabas, Alicia (2004), “La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”, *Desacatos*, 14, 145-168.
- Bartra, Armando (2016), “Con los pies en la tierra”, in Armando Bartra; Carlos Porto-Goncalves; Milson Betancourt; *Se hace terruño al andar. Las luchas en defensa del territorio*. Ciudad de México: UAM-X/Ítaca, 5-214.
- Benciolini, María (2017), “Territorialidades relacionales: conflictos ambientales y cosmopolíticas en el occidente y norte de México”, *Frontera Norte*, 29(58), 5-23.
- Carrillo, Tutupika (2022), “Entre luchas y resistencias. Pueblos originarios de Nayarit”. Documento de trabajo, Tepic, 14 pp.
- Descola, Philippe (2017), “¿Humano, demasiado humano?”, *Desacatos*, 54, 16-27.
- Good, Catherine (2015), “Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual”, in Alejandra Gámez; Alfredo López (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica/BUAP, 139-160.

- Járegui, Jesús (2008), “La región cultural del Gran Nayar como ‘campo de estudio etnológico’”, *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, 82, 124-150. Consultado el 01.04.2021, en <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/2902>.
- INEGI – Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2020), “Censo de Población y Vivienda”. Consultado el 08.03.2021, en <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>.
- Kindl, Olivia (2014), “El cuerpo y la cuerda. El ritual de la amarrada de los peyoteros huicholes (occidente de México)”, *Ateliers d'anthropologie*, 40. <https://doi.org/10.4000/ateliers.9749>
- Lamberti, Julieta (2016), “El corazón del universo en disputa. Un estudio de caso del conflicto por la territorialización en un sitio sagrado natural de México”, in Jorge Eufrazio (coord.), *Territorios en conflicto. Ensayos acerca de disputas socioambientales*. Guadalajara, México: El Colegio de Jalisco, 51-76.
- Latour, Bruno (2005), “Llamada a revisión de la modernidad. Aproximaciones antropológicas”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, número especial (noviembre-diciembre), 1-21. Traducción de M. Alicia Criado [ed. orig. 2004].
- Liffman, Paul (2012), *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. México: El Colegio de Michoacán/CIESAS.
- Long, Norman (2007), *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. México: El Colegio de San Luis/CIESAS. Traducido por Horacia Fajardo, Magdalena Villarreal y Pastora Rodríguez [ed. orig. 2001].
- López, Alfredo (2015), “Sobre el concepto de cosmovisión”, in Alejandra Gámez; Alfredo López (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica/BUAP, 17-51.
- Martínez, Joan (2006), *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icar.
- Meneses, Maria Paula (2019), *Os saberes feiticeiros em Moçambique. Realidades materiais, experiências espirituais*. Coimbra: Almedina.
- Neurath, Johannes (2018), “Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 156, 167-194.
- Pelayo, Betzabeth (2021), “Micropolíticas del cuerpo. Ejidatarias, espectadoras y campesinas, enunciación de las mujeres wixarikas frente a la política comunitaria”, in Fabián Gerónimo; Jesús Madera (coords.), *Participación ciudadana y actores emergentes*. Puebla: BUAP/UAN, 17-36.
- Quijano, Aníbal (2006), “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes en América Latina”, *Argumentos*, 19(50), 51-77.
- Rea, Carlos; Carrillo, Wendi; Álvarez, Deida (2022), “Movimiento indígena en Nayarit y articulación hegemónica”, *Movimientos. Revista Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales*, 6(2), 93-117.

- Rea, Carlos; Ceballos, Luz; Villaseñor, Bertha (2015), “Equilibrio sustentable y resistencia social en la Cuenca del Río San Pedro en Nayarit”, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 47, 116-131.
- Santos, Boaventura de Sousa (2019), *El fin del imperio cognitivo. Afirmación de las epistemologías del Sur*. Madrid: Editorial Trotta. Traducción de Àlex Tarradellas [ed. orig. 2018].
- Santos, Boaventura de Sousa (2020), *Na oficina do sociólogo artesão. Aulas magistrais 2011-2016*. Coimbra: Almedina.
- Stengers, Isabel (2014), “La propuesta cosmopolítica”, *Pléyade*, 14, 17-41. Consultado el 05.05.2021, en <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/159>. Traducción de Ernesto Feuerhake.
- Touraine, Alain (1973), *Production de la société*. Paris: Éditions du Seuil.
- Touraine, Alain (2005), *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde aujourd'hui*. Paris: Fayard.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004), “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, *O que nos faz pensar*, 18, 225-254. Consultado el 03.04.2021, en <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/article/view/197/196>.

Carlos Rafael Rea Rodríguez

Universidad Autónoma de Nayarit

Calle Nueva Irlanda 135, colonia Islas, Tepic, Nayarit, C.P. 63195, México

Contacto: carlos.rea@uan.edu.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4208-9042>

Recibido: 17.08.2022

Aceptación comunicada: 12.05.2023

<https://doi.org/10.4000/rccs.14743>



Indigenous Movement, Ecologies and Counter-Hegemony in Nayarit (Mexico)

This article analyzes the indigenous movement in Nayarit, Mexico and examines some of the resistance struggles produced by the original peoples that make up this movement, addressing as well its counter-hegemonic capacity building to confront the domination of capitalist-colonial-heteropatriarchal modernity. The present work finds that the articulation of this social movement allows for recovering, updating and enhancing ontological and epistemological elements that have persisted over centuries and which remain, albeit reconfigured, as fully contemporary. The work is based on the theory of the epistemologies of the South, proposed by Boaventura de Sousa Santos, particularly in the operation of the sociology of emergencies. The analysis was carried out based on a bibliographic investigation and the analysis of pronouncements, as well as conversations, speeches, journalistic notes and interviews.

Keywords: epistemologies of the South; indigenous movements; indigenous peoples' rights; Mexico; social movements.

Mouvement indigène, écologies et contre-hégémonie à Nayarit (Mexique)

Cet article analyse le mouvement indigène à Nayarit, au Mexique, en abordant quelques-unes des luttes de résistance menées par les peuples originels qui composent ce mouvement, ainsi que la création de capacités contre-hégémoniques pour faire face à la domination de la modernité capitaliste-coloniale-hétéro-patriarcal. On conclut que l'articulation de ce mouvement social permet de récupérer, mettre à jour et améliorer des éléments ontologiques et épistémologiques qui ont persisté au fil des siècles et qui restent, reconfigurés, comme pleinement contemporains. Cette étude s'appuie sur la théorie des épistémologies du Sud, proposée par Boaventura de Sousa Santos, notamment par l'opération de la sociologie des urgences. Elle a été réalisée à partir d'une enquête bibliographique et de l'analyse de manifestes, ainsi que de tables rondes, de discours, de notes journalistiques et d'entretiens.

Mots-clés : droits des peuples autochtones; épistémologies du Sud; Mexique; mouvement indigène; mouvements sociaux.

