

CIENTÍFICO

ARTÍCULO

Hacia una interculturalidad vivida: el caso de Nuevo Valey, una comunidad wixárika en Nayarit.

Towards a lived interculturality: the case of Nuevo Valey, a Wixárika community in Nayarit.

Jorge Luis Marín García; Indhira Marcela González Cruz y
Andrés Augusto Arias Guzmán



Recibido | Received

Abril | April
24th 2025

Aceptado | Accepted

Mayo | May
26th 2026

Publicado | Publish

Junio | June
30th 2026

Hacia una interculturalidad vivida: el caso de Nuevo Valey, una comunidad wixárika en Nayarit.

Towards a lived interculturality: the case of Nuevo Valey, a Wixárika community in Nayarit.

Jorge Luis Marín García	Universidad Autónoma de Nayarit. Correo electrónico: jorgemarin@uan.edu.mx https://orcid.org/0000-0001-5682-0014
Indhira Marcela González Cruz	Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario No. 246. Correo electrónico: indhiraglez85@gmail.com https://orcid.org/0009-0009-3988-8063
Andrés Augusto Arias Guzmán	Universidad Autónoma de Nayarit. Correo electrónico: andres.arias@uan.edu.mx https://orcid.org/0000-0001-9785-8190

RESUMEN | ABSTRACT

En este artículo se propone el concepto interculturalidad vivida para visibilizar y comprender algunos de los procesos y productos que se desarrollan en contextos donde coexisten personas con prácticas culturales de distinta tradición. A partir de una revisión de la bibliografía en torno a la interculturalidad, desde América Latina, y tomando en cuenta el caso de Nuevo Valey, Nayarit, una comunidad wixárika con procesos históricos de evidente convivencia interétnica, sostenemos que existen diversas formas de agencia social donde se despliegan capacidades de vivir entre culturas sin que dichas prácticas socioculturales coincidan con discursos de interculturalidad más difundidos. En Nuevo Valey, Nayarit, los procesos de contacto histórico y contemporáneo entre wixaritari y mestizos han producido apropiaciones, innovaciones y cambios socioculturales en materia de lengua y territorio, entre otras. En ambas, desde un acercamiento etnográfico, podemos hablar de interculturalidades vividas en torno al contacto de lengua propia y ajena; así como vivencias interculturales de

This article proposes the concept of lived interculturality to make visible and understand some of the processes and products that develop in contexts where people with cultural practices from different traditions coexist. Based on a review of the literature on interculturality from Latin America, and taking into account the case of Nuevo Valey, Nayarit, a Wixárika community with a history of evident interethnic coexistence, we argue that there are diverse forms of social agency where capacities for living between cultures unfold, even though these sociocultural practices do not coincide with more widespread discourses of interculturality. In Nuevo Valey, Nayarit, the processes of historical and contemporary contact between Wixárika and mestizo communities have produced appropriations, innovations, and sociocultural changes in terms of language and territory, among others. In both cases, from an ethnographic approach, we can speak of lived interculturalities in relation to the contact between one's own language and that of others, as well as intercultural experiences of inhabiting the territory not

habitar el territorio no sólo desde la cultura wixárika sino a partir del contacto prolongado y sistemático con el mundo mestizo.

only from the Wixárika culture but also from prolonged and systematic contact with the mestizo world.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

Interculturalidad vivida; Cultura wixárika;
Procesos interculturales; Nuevo Valey.

Lived interculturality; Wixárika culture;
Intercultural processes; Nuevo Valey.

INTRODUCCIÓN

La interculturalidad vivida es una propuesta conceptual y perspectiva analítica que pretende visibilizar fenómenos colectivos y comunitarios que acontecen en sociedades multiculturales, como procesos interculturales en múltiples dimensiones de lo social. Para desarrollar el argumento, revisamos la transición histórica que han tenido los discursos académicos y políticos más importantes respecto a la atención e incorporación de la diversidad cultural: el multiculturalismo, el indigenismo, el indianismo y la interculturalidad. Aunque se reconoce la importante contribución que han hecho la interculturalidad utópica y la interculturalidad crítica, señalando la posibilidad de mejores escenarios y realidades sociales en las relaciones entre culturas que coexisten en un mismo espacio y tiempo, las cuales a menudo han sido asimétricas e indicando lugares de llegada, cada una de manera distinta; se considera que muchas veces ambas dejan fuera de su análisis, prácticas o procesos que no coinciden con lo que ambas determinan que debe ser la interculturalidad.

La propuesta presenta, al mismo tiempo, un breve análisis sobre lo que acontece en Mesa de Nuevo Valey, una comunidad wixárika¹, que es a la vez una colonia dentro de Francisco I. Madero, localidad mayoritariamente mestiza, en el municipio de Tepic, Nayarit (México). Esta comunidad peri-urbana constituye un ejemplo de patrones de migración y de construcción de comunidad de las sociedades wixaritari del occidente de México, en contextos considerados como no tradicionales.

¹ "Wixarika (pl. wixaritari) es el endoetnónimo utilizado por el [pueblo originario] mexicano generalmente conocido como huichol entre la mayoría de la población mestiza mexicana y aún en planos internacionales, a final de cuentas, lo wixarika es hablar de lo reconocido como propio por los miembros de tal grupo humano. De ese modo, cuando en este texto se habla de wixarika o wixaritari nos estaremos refiriendo o bien a personas integrantes del grupo, o bien a cosas o prácticas culturales identificadas como de origen wixarika... Teiwari (pl. teiwarixi), por su parte, es en principio lo que se reconoce como foráneo, que proviene del exterior de la cultura wixarika, exceptuando a quienes y lo que proviene de los grupos indígenas vecinos como los naayerij (coras), audam y ó dam (tepehuanes del sur) o los mexicaneros, quienes son nombrados por sus etnónimos. Generalmente, teiwari es la forma de referirse al vecino, el mestizo mexicano, aunque también lo es para extranjeros. En ese sentido, cuando se hable de teiwari o teiwarixi, nos estaremos refiriendo a personas, prácticas culturales o cosas cuyo origen es considerado como distinto al del grupo wixarika y que tampoco tienen su origen en los grupos indígenas más cercanos a ellos" (Marín, 2014, p 121).

A través del análisis de dos de los elementos de sus procesos cotidianos, la lengua y el territorio, el texto pretende demostrar la utilidad y posibilidad del término interculturalidad vivida como un concepto analítico para la comprensión de las complejas, dinámicas y contradictorias realidades actuales, del vivir entre culturas en contextos multiculturales.

El artículo se compone de seis partes: Sociedades multiculturales, De la multiculturalidad a la interculturalidad, La interculturalidad, Interculturalidades encontradas, Interculturalidad utópica e interculturalidad crítica en su confrontación con la realidad, Interculturalidad vivida. En la primera de ellas, se revisan algunas de las circunstancias históricas por las cuales se da la multiculturalidad. En la segunda, se hace un somero análisis de cómo ha transitado la forma de atender las otredades en diferentes sociedades. La tercera parte intenta describir la interculturalidad como una propuesta sobre el cómo debería darse la forma de relación entre culturas que coexisten en un mismo espacio geográfico, de manera que no impere una sobre otra u otras.

La cuarta parte del artículo, intenta describir las dos posturas más destacadas de la interculturalidad: interculturalidad utópica e interculturalidad crítica, con sus diferencias y similitudes. La quinta, está dedicada a dar cuenta de algunas de las dificultades de ambas posturas para analizar situaciones concretas de la vida cotidiana de personas con prácticas culturales de tradiciones distintas que coexisten en un mismo espacio geográfico. Por último, se presenta la propuesta de interculturalidad vivida, como una manera de analizar procesos y relaciones de la vida cotidiana como formas de interculturalidad que no necesariamente consideran las dos posturas principales de interculturalidad, a partir de un somero análisis de dos procesos interculturales que acontecen en Nuevo Valey, la lengua y el territorio.

1. Sociedades multiculturales

La historia humana es testigo de innumerables encuentros entre personas de prácticas culturales distintas. Tales convergencias han sido valoradas de diferente manera dependiendo de quien las narre, baste como ejemplo revisar las historias de Herodoto y Tucídides, mitologías de distintos pueblos, historias que cimentan Estados nacionales, o los relatos de migrantes de distintas épocas.

Las diferencias culturales han sido descritas desde el asombro, la incredulidad, la admiración y, no pocas veces, desde una atalaya de superioridad de un pueblo sobre otro, aunque en ocasiones la caracterización contempla posiciones encontradas con respecto al Otro, como fue el caso de diversos autores que narraron lo encontrado por los españoles en territorio de lo que fue llamado la Nueva España (Sahagún, 1938; Díaz, 2014 [1632]).

El encuentro, choque o encontronazo de personas con prácticas culturales distintas, especialmente desde la conciencia del nosotros y los otros, siempre ha causado impacto, haya sido planeada o no la coincidencia en un mismo espacio geográfico. Las

circunstancias para la convergencia de la que aquí se habla, son de diferente índole: la necesidad de migrar por cuestiones económicas, el deseo por conquistar nuevos territorios, el haber sido obligados a moverse de un territorio considerado como propio a uno distinto en algún momento histórico y, por supuesto, estar en el lugar a donde han llegado sus Otros.

La convergencia en un mismo territorio de dos o más grupos con prácticas culturales diferenciadas, es multiculturalidad. Así, a partir del Estado-nación, de acuerdo con Kymlicka (1996), puede considerarse la multiculturalidad desde dos grandes posibilidades: por un lado, la surgida dentro de las fronteras del Estado-nación al obtener acta de nacimiento este, con una cultura hegemónica nacional o al menos su pretensión, y la existencia de grupos con culturas diferentes a la hegemónica, pero que quedaron dentro del territorio fijado bajo las normas legales y sociales establecidas por la élite; por otro lado, aquella que emerge con la llegada de inmigrantes al territorio del Estado-nación, quienes traen consigo prácticas culturales diferentes a las del lugar al que llegan. A la idea de Kymlicka (1996) habría que agregar al menos otras dos formas de multiculturalidad: el encuentro entre quienes han emigrado por mucho tiempo y regresan al territorio, con quienes han permanecido en él; y la globalización informática de nuestro tiempo.

Con algunas salvedades, la historia registra que en la relación de grupos o de personas con prácticas culturales distintas, ha existido la dominación de una de las partes y el sometimiento de la otra u otras, a veces de forma directa y visiblemente existente, en otras de manera velada y casi imperceptible, transformándose de acuerdo con las circunstancias históricas, económicas, sociales y geográficas. Dentro de estos diferentes procesos, el colonialismo ocupa un papel central por ser una experiencia vivida simultáneamente por múltiples sociedades en la región de nuestra América.

Las sociedades multiculturales, donde coexisten personas de dos o más grandes tradiciones culturales distintas, parece ser la norma del mundo emergido luego de las dos grandes guerras mundiales; pero si revisamos la historia y la literatura, las sociedades multiculturales han existido desde hace varios siglos. Ahora bien, la cualidad de lo multicultural y lo que ha surgido de ello, tiene poco de formar parte de las reflexiones de la academia, la ciencia y las políticas de Estado.

2. De la multiculturalidad a la interculturalidad

La multiculturalidad, como política y como reflexión científica importante, de acuerdo con Parekh (2000), Grueso (2003) y Barabas (2014), se establece de manera clara en la década de los sesenta del siglo XX, en países como Australia, Canadá y Estados Unidos. Para Kymlicka y Norman (1997), Cobo (1999) y Busquier (2024), entre otros, la política multicultural y los estudios multiculturales abarcan diversas situaciones y contextos, entre ellos las diferentes luchas de afroamericanos, indígenas o pueblos originarios, chicanos, feministas, gay-lesbianos, migrantes, etc.

En los Estados Unidos y países europeos, la atención a la multiculturalidad se abocó principalmente a la población inmigrante, fuera con el objetivo de aculturarles o de respetar las diferencias. En América Latina, el multiculturalismo se ocupó principalmente de lo indígena y lo afroamericano, desde aspectos como la educación, las identidades, el desarrollo económico y social o lo cultural; ya fuera atendiendo las demandas de igualdad o equidad de las consideradas como minorías, su derecho a ser diferentes, o desde la búsqueda de convertirles a una cultura hegemónica nacional de raíz principalmente occidental.

Inspirándonos en Barabas (2014), el multiculturalismo se ha usado para nombrar tres cuestiones distintas: primero, hace referencia a la existencia de múltiples culturas compartiendo un espacio geográfico específico como un país, un estado, una ciudad, etc.; segundo, enfatiza en la ideología de respeto y convivencia entre tales culturas y; tercero, alude a una forma de política implementada por los gobiernos, asociada principalmente al fenómeno migratorio de grupos etnoculturales o nacionales. Estas tres cuestiones, se evidencian en dos sentidos o intenciones con distintos matices: a) el reconocimiento y respeto pleno a las diferencias entre los distintos grupos, e incluso al reconocimiento de autonomía a cada uno; b) la búsqueda de que los grupos considerados minorías se aculturicen para que obtengan los rasgos de la sociedad considerada como “mejor”, la de la mayoría hegemónica.

En el caso del Estado mexicano moderno, la búsqueda por convertir las minorías a la cultura hegemónica fue la manera en que se comenzó a atender la diversidad cultural. De forma importante, después de la segunda guerra mundial, fue el Instituto Nacional Indigenista (INI), nacido en 1948, el encargado de ejecutar esa atención mediante una aculturación planificada por el gobierno mexicano para llevar a las comunidades indígenas, los elementos culturales que se consideran con un valor positivo, para sustituir los elementos culturales que se consideren negativos en las propias comunidades indígenas (Caso, 1980, p. 154).

Esa labor fue y es el indigenismo mexicano, pero a lo largo del tiempo ha tenido muchos matices, algunos incluso contrarios a la llamada aculturación dirigida.² Así, los años sesenta fueron testigos de la crítica a la falta de reconocimiento real a la diversidad desde el enfoque monocultural institucional prevaleciente. Con esto, se dio lo que Dietz (2012) considera el primer giro multicultural, que surge de las filas del indigenismo mexicano, el indianismo. Este movimiento, a diferencia del indigenismo, partía del reconocimiento de las identidades étnicas como nacionales, y de la necesidad de que los grupos indios formaran parte de México, pero sin dejar atrás el costumbre, ni la lengua indígena.³

² En México, la atención a la multiculturalidad tomó el nombre de indigenismo, biculturismo, bilingüismo y en últimos tiempos interculturalidad. Ya avanzado el siglo XX, hacia los años setenta, esa atención también se enfocó en la población migrante nacional.

³ “El costumbre son las prácticas culturales que se dice fueron dejadas por los ancestros y que se pueden observar en el ciclo ritual de ceremonias wixaritari, pero también en distintos ámbitos de la vida cotidiana wixarika pues pertenece a lo considerado como de tiempos inmemorables” (Marín, 2011, p. 275).

En los años noventa, distintas corrientes de pensamiento internacionales similares o con un sentido parecido al indianismo, lograron permear el discurso oficial, e incluso, pergeñaron nuevas posiciones sobre la política y las relaciones entre la mayoría hegemónica y las minorías. A ello abonó la discusión internacional sobre la situación de los pueblos indígenas en países donde constituyen una minoría no hegemónica, concretada en tratados internacionales como el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, el cual fue firmado en 1989 y ratificado por México en 1990, donde entre otras cosas se asume el respeto a sus territorios, costumbres y tradiciones.

En ese contexto, muchos de los elementos del indianismo y de los nuevos discursos, ya formaban parte de la práctica de algunas comunidades indígenas mexicanas y de algunos no indígenas admiradores de la realidad presente o al menos de sueños precolombinos. Sin embargo, la visibilización a mayor escala fortaleció la histórica lucha de los pueblos indígenas en contra de las desigualdades, inequidades e imposiciones, entre ellas el colonialismo interno y externo, desarrollados a lo largo de varios siglos. El desplazamiento de los discursos sobre y de los pueblos originarios, al menos en parte, devino en un concepto polisémico cuyo significado ha dependido de quien lo enuncie: interculturalidad.

3. La interculturalidad

La palabra intercultural ya formaba parte de las ciencias sociales y de la práctica en Estados Unidos en la mitad del siglo XX, con el significado de conocer la cultura de los otros para evitar malos entendimientos con ellos (Hall, 1959).⁴ En México, intercultural aparece al menos desde los años sesenta, en el sentido de la coexistencia entre indígenas y mestizos (Aguirre, 1967). Pero la interculturalidad, como política de Estado y parte del lenguaje común y formal, se desarrolló de forma importante hasta la década de 1990, tanto en México como en otros países de América Latina. En ese momento se esgrimía como herramienta capaz de mejorar la situación de los pueblos originarios.

En los últimos 30 años el concepto interculturalidad ha sido parte de reflexiones muy elaboradas desde enfoques disciplinares distintos, algunos más históricos y políticos, otros filosóficos y éticos, otros más bien educativos y pedagógicos, quizá unos más territoriales, ecológicos, étnicos y referidos a las diversas formas de organización social.

Los análisis para llegar a explicar y proponer soluciones al deber ser de la interculturalidad, han partido desde diferentes frentes. Un grupo de ellos destaca la relación entre lo intercultural y los movimientos sociales, sobre todo las agencias colectivas de carácter étnico o indígena en diversos contextos (Tubino, 2002, 2016; Walsh, 2007; Cortés, 2009; Garcés, 2009; Dietz, 2014). Otros ponen el acento en la cultura: el conocimiento, la práctica política, las identidades, el poder, entre otros

⁴ Hall (1955) lo utiliza en la expresión entendimiento intercultural en el sentido de conocer la cultura de los otros para evitar errores y malos entendimientos en la relación de miembros del cuerpo diplomático estadounidense con las personas del país donde estaban las embajadas.

elementos (Bartolomé, 2006; Estermann, 2009; Restrepo, 2014; Huerta, 2017). Otros más se enfocan en comprender lo intercultural como discurso de avanzada, sobre todo de carácter pedagógico y educativo que hace frente, se desplaza o combate directamente a las tradiciones homogeneizantes e integradoras de la política indigenista en México y América Latina (Fábregas, 2011; Baronnet y Tapia, 2013).

4. Interculturalidades encontradas

Dentro de la amplia bibliografía para explicar la interculturalidad, destacan dos posturas. Una primera que mira la relación intercultural como aspiración y deseo, a la que llamaremos interculturalidad utópica, la cual ha estado muy cercana a los discursos políticos, retóricas institucionales y folclorismos estéticos que celebran la diversidad y la diferencia siempre y cuando no pongan en riesgo el estado de las cosas. La otra, que constituye una búsqueda incesante por cambiar el orden de los términos en el sistema sociocultural, es la llamada interculturalidad crítica, cuyo planteamiento supone la incansable lucha por transformar la condición estructural de los oprimidos y silenciados por la hegemonía de un pensamiento y una práctica occidental hacia los diferentes.

Interculturalidad utópica

Formulada hacia el final del siglo XX, nos remite a una meta a la que se llegará si existe la buena voluntad de las diferentes partes involucradas en el fenómeno de la coexistencia de dos o más grupos culturales en un mismo espacio geográfico. En México, la acepción más conocida, compartida y utilizada de esta vertiente es la de Schmelkes, materializada en discursos retóricos-normativos del deber ser intercultural:

La interculturalidad es un concepto que se refiere a la interacción entre grupos y personas que pertenecen a culturas distintas. El interculturalismo califica estas relaciones. Supone que las relaciones interculturales deben basarse en el respeto, darse desde posiciones de igualdad, y resultar mutuamente enriquecedoras. Esto implica que uno acepta que el otro, diferente, tiene derecho a su diferencia. También implica aceptar que todas las culturas, así como todas las personas son, al menos a priori, igualmente dignas y valiosas. El interculturalismo no admite asimetrías de ningún tipo –económicas, políticas, sociales o culturales (Schmelkes, 2009, p. 4).

Esta acepción es la que ha regido desde la década de los noventa en distintas esferas de la vida pública de este país, al convertirse en parte del discurso oficial y en políticas dirigidas a los pueblos originarios, destacando la esfera educativa, con la creación de diversas instituciones con la denominación intercultural. Este sentido de interculturalidad también permeó a las diferentes capas sociales, y es hasta la fecha, el dominante.

Si bien esta interculturalidad, que podríamos identificar con lo gubernamental, ha servido para que diversas partes de la sociedad mexicana se vuelvan conscientes del derecho a la diferencia cultural y lo que atañe ese derecho, además de la creación de instituciones con las que pareciera que se intenta cumplir el compromiso de tal concepto; no deja de ser una promesa que en la vida real, mayormente se ha quedado

en letra muerta, en leyes que el mismo Estado no cumple a cabalidad. Así, de acuerdo a lo dicho por Calí (2024), en su conferencia por el 28 aniversario de la firma de los acuerdos de San Andrés:

no podemos hablar de interculturalidad cuando en la realidad hay una injusticia estructural y pone a muchos pueblos bajo los niveles de progreso en educación. Cuando se habla de interculturalidad tratando de esconder esto simple y sencillamente es una política moderna de asimilación.

Es decir, aunque desde la interculturalidad aquí llamada utópica, se han realizado distintas acciones en sociedades multiculturales, a partir de la buena voluntad de las partes involucradas para llegar a construir relaciones basadas en el respeto y la igualdad; en términos de las realidades vividas, el respeto, la igualdad y demás buenas nuevas de la interculturalidad utópica no podrán ver la luz mientras no se modifiquen las estructuras de poder y el sistema económico-político que las ha sustentado.

Interculturalidad crítica

Si como se ha mencionado, el Estado se hace cargo en gran medida del manejo de la teoría, legislación planeación y práctica de la interculturalidad utópica, este, heredero de la tradición indigenista, la convierte en discurso y práctica que atiende reclamos, pero que difícilmente intentará cambiar al sistema hegemónico. De allí que su apuesta mayor, en la educación, ha consistido en un:

reordenamiento del sistema educativo ... desde el andamiaje discursivo neoliberal de la tolerancia, el respeto por el otro, la aceptación de lo diverso, la necesidad de la convivencia entre los distintos y la necesidad de educación especial para aquéllos que poseyeran las características de la “otredad” (Díaz, 2003, s.p.).

Lo anterior vale tanto para el caso de la Argentina, a la que se refiere Díaz, como para México y otros. En coincidencia con lo anterior, Tubino (2004) indica que la interculturalidad diseñada y practicada como política de Estado sigue conservando las desigualdades, y ello se debe a que, como explican Rocchietti, Lodeserto y Villa (2005), las relaciones desiguales, la asimetría y la discriminación racial, se convierten en abstracción que des-historiza la situación colonial de los pueblos originarios. Es decir, la interculturalidad utópica se convierte en el intento de transformar la sociedad desde la armonía, en un vaivén interminable entre el deseo por cambiar y la conservación de las relaciones hegemónicas. A tal interculturalidad, Tubino (2004, p. 5) le llamará funcional:

Se trata de aquel interculturalismo que postula la necesidad del diálogo y el reconocimiento intercultural sin darle el debido peso al estado de pobreza crónica y en muchos casos extrema en que se encuentran los ciudadanos que pertenecen a las culturas subalternas de la sociedad. En el interculturalismo funcional se sustituye el discurso sobre la pobreza por el discurso sobre la cultura ignorando la importancia que tienen –para comprender las relaciones interculturales– la injusticia distributiva, las desigualdades económicas, las relaciones de poder y “los desniveles culturales internos existentes en lo que

concierno a los comportamientos y concepciones de los estratos subalternos y periféricos de nuestra misma sociedad”.

Así, al ser la interculturalidad un concepto funcionalizado por instituciones gubernamentales, parece haber perdido el peso discursivo y práctico de denunciar la desigualdad y las injusticias, de allí que Barabás (2014) se pregunte sobre el

“cómo referirnos a la dinámica real de contacto entre culturas que se desenvuelve en un espacio de relaciones injustas: ¿cómo pluralismo o interculturalidad desiguales? ¿Sin embargo, no es una contradicción hablar de interculturalidad desigual si hemos definido interculturalidad como la ideología y la praxis del pluralismo cultural, que supone un determinado tipo de relación, de dinámica, respetuosa de la alteridad y sus derechos?” (p. 10).

Ante interrogantes como esa, desde la academia, pero inspirados en el pensamiento y prácticas de pueblos originarios, autores como Tubino (2004) y Walsh (2007), entre otros, proponen una interculturalidad crítica, la cual:

A diferencia del multiculturalismo anglosajón o del interculturalismo neo-liberal busca modificar, no los efectos o los resultados finales, sino los procesos que los originan. No se trata sin embargo de una propuesta apocalíptica de revolución violentista. Se trata más bien de un proyecto ético-político de reestructuración gradual – en democracia – del marco general de la sociedad (Tubino, 2004, p. 8).

En palabras de Walsh (2010, p. 78) esta interculturalidad, es:

una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente -y como demanda de la subalternidad-, en contraste a la funcional, que se ejerce desde arriba. Apuntala y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas... La interculturalidad entendida críticamente aún no existe, es algo por construir.

Esta segunda vertiente, la crítica, al menos para su arraigo y reflexión para el caso mexicano, debe buena parte al movimiento indianista, y como su nombre lo enuncia, parte de posicionamientos más críticos que la vertiente utópica, cuestionando las estructuras de poder que permiten y hasta fomentan desigualdades sociales.

5. Interculturalidad utópica e interculturalidad crítica en su confrontación con la realidad

Fuera de las características de cuestionar el poder y la de considerar que la interculturalidad debe partir desde abajo, compartidas por la totalidad de autores consultados, el concepto interculturalidad crítica es polisémico y su confrontación con la realidad lo vuelve complejo. Un primer problema que presenta es que, de manera general, al hablar de luchas y posicionamientos contrahegemónicos, la generación de procesos más autónomos, contruidos por y para los pueblos originarios desde abajo; asume que cada pueblo busca lo mismo y, por tanto, si cada pueblo lucha por

su autonomía, tradiciones propias, etc., las relaciones interculturales se tejerán de manera equitativa, simétrica, basadas en la igualdad y solidarias.

Sin embargo, esta visión puede estar permeada por el romanticismo de viejas nociones de comunidad, inspiradas en Tonnies (1947), lo que hace olvidar que las comunidades indígenas, por ejemplo, no son homogéneas en sí mismas, mucho menos como una totalidad llamada pueblos originarios. El mero encuentro entre diversas culturas, es ya, de por sí, un fenómeno que implica tensiones, contradicciones y confrontación de subjetividades.

Un segundo problema es que pareciera que la interculturalidad solo aparece si un pueblo tiene la voluntad de desafiar el sistema, de proponer modelos que emergen desde sus propias lógicas y saberes, de cuestionar y confrontar los lineamientos institucionales y formales, cuestionar y desafiar la estructura colonial racial. Dicho de otro modo, solo habría interculturalidad si se ha emprendido un proyecto contrahegemónico, evidenciado en prácticas de defensa del campo y de la tierra, desde tiempos, pensamientos y orientaciones propios. Por supuesto que estas luchas y posiciones políticas son legítimas y muy valiosas para el cambio y la transformación social que incidan en el respeto, la ampliación de derechos y en general, mejores condiciones para los pueblos originarios; pero la diversidad cultural y relaciones entre grupos étnicos que vienen de muy lejos, de siglos de contacto e influencia mutua, no siempre han ido de una sociedad x a una y, ni tampoco son resultado de una misma forma de hegemonía.

Existen pues, escenarios de vida social donde los discursos de la interculturalidad, utópica o crítica, parecen no encajar, con la imposibilidad de dar cuenta o de analizar procesos vividos fuera de lo deseable. En tal sentido, ambas formas de interculturalidad pueden obviar o soslayar lo que la cualidad o hecho de vivir entre culturas ha producido y se encuentra presente en distintas sociedades de composición multicultural: las singularidades de cada pueblo y la capacidad de agencia de cada uno de sus actores y actrices, sin perder de vista la matriz de poder presente en el sistema, con complejidades internas, llenas, como se ha dicho, de contradicciones y tensiones. Como indica Sartorello (2016), las relaciones interculturales no son condiciones armoniosas o románticas, sino que constituyen relaciones y procesos de disputas internas y externas y de conflictos latentes y múltiples.

Así, dentro de estas polaridades, si la interculturalidad utópica se olvida de las luchas y de la capacidad de acción que tienen los diversos actores de las comunidades, suponiendo que mágicamente arribaremos a esas formas de relación angelical entre las culturas; la propuesta crítica propone, alienta, e incluso invita a colocar el desafío en un nivel político idealista y supone que todos los actores sociales deben activar una agencia que transforme el orden de las cosas, sin embargo, en relaciones de siglos, la agencia funciona de distintas maneras, y hasta la complicidad es una forma de agencia e incluso de resistencia.

De hecho, son diferentes, pero ambas han compartido una base: han construido alteridades y cuestionado posicionamientos que se creían únicos, y de las dos han emergido actores que luchan y hasta protagonizan proyectos alternativos de pueblos originarios que logran posicionamientos como los mencionados. No obstante, surge la pregunta sobre qué ocurre con los pueblos que aparentemente no practican la añorada autonomía, no generan resistencias ante los discursos hegemónicos; que no han alcanzado posicionamientos críticos ni de defensas, ni han logrado apropiarse, como se esperaría, de sus diferentes procesos.

Sobre ambas posturas se intentará trazar un desplazamiento teórico-conceptual que permita visualizar la posibilidad de una interculturalidad a la que llamaremos interculturalidad vivida, como una forma de comprender escenarios y contextos sociales y comunitarios muy diversos que nos permita acercarnos y acceder a los múltiples mundos de vida de las comunidades, pueblos y actores sociales en el contexto de la amplia diversidad de México y de América, sin intentar encontrar necesariamente prácticas de igualdad o respeto a la otredad, o de resistencia y contrahegemonía de dominados hacia los dominantes por parte de los dominados.

6. Interculturalidad vivida

Visto así, de manera general, las interculturalidades comentadas son atravesadas por complejidades que establecen un deber ser, con un papel primordial de la academia, en las que se busca establecer el cómo deben configurarse las relaciones, prácticas y procesos para que las prácticas de grupos de seres humanos puedan ser consideradas interculturales. Yendo a extremos, pareciera incluso como si éstas tuvieran que pasar por un tipo de *check list* o revisión de sus características y elementos para ser consideradas “verdaderamente” interculturales.

En este sentido, las posturas teóricas dominantes sobre qué es y qué no es interculturalidad implican una transformación de la superestructura y de las instituciones, del Estado, sea por el convencimiento de quienes ejercen la hegemonía, sea por la lucha desde abajo o una combinación de ambas. Desde allí, pareciera que la interculturalidad es imposible de lograrse, dadas las condiciones políticas, culturales y económicas imperantes. Ello lo explica de mejor manera un integrante de un pueblo originario:

¿Quiénes dicen que estamos en la interculturalidad? Los de la cultura Occidental son los que dicen que los pueblos originarios están viviendo en la interculturalidad; pero, para mí hasta es lastimoso decir que los pueblos están viviendo en la interculturalidad. Ni los que lo dijeron están practicando la interculturalidad, porque quiénes lo dijeron son los de la lengua Occidental, son los mestizos que hablan el español los que dicen que los pueblos viven la interculturalidad. Así se dijo, ahora ¿quién la está practicando? Nadie la está practicando, ni los pueblos la están practicando (N1015L) (Echeverría, 2023, p. 57).

La interculturalidad de la que habla la persona anteriormente citada es la interculturalidad utópica. Y aunque en este artículo se reconoce que tanto esa interculturalidad, como

la crítica, han incidido en la sociedad al transformar formas de pensar de algunos de sus miembros, lo expresado en el testimonio citado en Echeverría (2023) podría hablar de lo siguiente:

A) Ambas interculturalidades tienden a analizar el mundo en formas ideales, tanto en los sujetos como en las condiciones del mundo que habitan.

B) En sentido de lo anterior, aunque ambas consideran datos históricos pasados y presentes, parecen ver a quienes integran los pueblos originarios como seres sin agencia, donde una sociedad activa y hegemónica va difundiendo sus formas y prácticas culturales a una sociedad pasiva que recibe, hasta el momento en que las interculturalidades deseadas aparecen.

C) Al considerar la interculturalidad como meta, o procesos con elementos como igualdad, autonomía, equidad, etc., se olvidan de lo intercultural que ocurre en el día a día y que tiene mucho que ver con la identidad étnica y comunitaria.

Como bien lo indica Dietz (2017), la interculturalidad ha sido definida de manera descriptiva y prescriptiva. En cuanto a ser prescriptiva, se alude a que el término establece un deber ser y en tal dirección las interculturalidades utópica y crítica son de ese tipo. En cuanto a ser descriptiva, se asume a la interculturalidad desde la etimología. En palabras del Diccionario Etimológico Castellano En Línea (2025):

La palabra “interculturalidad” está formada con raíces latinas y significa ‘interacción entre culturas’. Sus componentes léxicos son: el prefijo inter- (entre), cultura (resultado o efecto de cultivar los conocimientos humanos), -alis (relativo a), más el sufijo dad (cualidad).

Esta acepción de interculturalidad, en dirección contraria a la asumida por la mayoría de autores actuales, o incluso vista como retroceso, es un paso necesario que se da aquí para intentar dar cuenta de una parte de la realidad de algunos contextos multiculturales actuales. A tal fin, se propone el concepto de *interculturalidad vivida*.

Así, para la interculturalidad vivida, el término interculturalidad describe prácticas y procesos culturales producidos, portados, heredados y transformados por seres humanos a quienes toca vivir en contextos multiculturales. El tal sentido, la cultura se reconoce como dinámica y cambiante en el día a día. Ahora bien, cuando se describe cultura con referencia a lo étnico como en el caso de la coexistencia de integrantes de la macroetnia pueblos originarios e integrantes de la macroetnia mestizos; se vuelve necesario hacer un ejercicio heurístico multidimensional y relacional.

Como punto de partida, para la interculturalidad vivida, interculturalidad significará la cualidad o hecho de vivir entre culturas, reconociendo que en las relaciones entre las diversas culturas emergen desencuentros e incluso puede existir conflicto permanente:

En el encuentro, la presencia de las tensiones como fenómeno inevitable de los procesos interculturales son la puesta en escena de cosmovisiones,

hermenéuticas, valores, significados, representaciones, simbolismos y subjetividades distintas que alientan el conflicto (Echeverría, 2023, p. 63).

Es decir, la interculturalidad vivida no califica la parte del poder, aunque la existencia del mismo es importante en el análisis de los procesos y productos interculturales. En esa dirección, las relaciones de poder, subordinación, las asimetrías y desigualdades son muy reales, están en cualquier contexto multicultural, se sufren, se viven, y el cómo se abordan implica quehaceres de distinta índole para diferentes actores comunitarios porque ninguna comunidad, pueblo o sociedad vive, acciona, reflexiona o se posiciona en el vivir entre culturas de la misma manera. En los procesos cotidianos de la interacción de los pueblos, se desarrolla capacidad de agencia, formas de gestionar, de incidir, de hacer, así como formas de “no hacer”; se realizan adaptaciones, acomodamientos, innovaciones; se establecen disputas y relaciones de colaboración y alianza tanto entre actores internos como externos al mundo de lo que se considera propio.

Así, la interculturalidad vivida reconoce e intenta comprender el cómo los pueblos, grupos, comunidades, desarrollan procesos y productos interculturales inscritos en la cotidianeidad de sus relaciones a partir de encuentros, puntos comunes, particularidades, diferencias, desencuentros, tensiones, desafíos, filias y fobias, que en conjunto generan su identidad cultural. Allí, se ponen de manifiesto cosmovisiones, valores, significados y subjetividades, que surgen del encuentro con otras culturas y desde adentro.

Los pueblos y comunidades, pero también otras formas de sociedad y colectividad que se generan en múltiples territorios, tienen la capacidad de ser interculturales por ser formas de convivencia y conflicto desde la diversidad y la diferencia. Su devenir, al que se puede acceder desde las etnografías, trabajos antropológicos y sociológicos, o simplemente un acompañamiento de vida, es producto de una configuración intercultural sucedida en el marco de las relaciones entre grupos sociales en un territorio y una ecología determinada; esta configuración es un proceso o, valga el oximorón, producto cambiante.

La propuesta de estudiar y reconocer las interculturalidades vividas, no hace referencia a una interculturalidad que deba surgir de un proyecto ético y político, tampoco siempre desde abajo; más bien es intentar comprender que cuando personas de distintas prácticas culturales conviven o coexisten, hay la posibilidad de que se transforme la cultura considerada como propia y/o trascender también en las culturas otras. Esas son realidades construidas muchas veces sin darse cuenta, con una historia casi nunca lineal, y mucho menos ideal, donde la dominación, la complicidad, el encuentro violento, la relación amistosa, la admiración, la imposición y la complicidad, entre muchos otros elementos, son el inicio de intercambio de prácticas culturales que con el tiempo se consideran propias. De hecho, lo que consideramos la cultura de una etnia específica es una fotografía de un momento histórico y muy determinado.

Entender lo anterior posibilita comprender las complejidades y posibilidades cambiantes de una sociedad, grupo o comunidad en las diferentes esferas: territorio, educación, alimentación, salud, el costumbre, tradiciones, fiestas, religiosidades y formas de producción económica o cultural. Es decir procesos socio-comunitarios generados y transformados en el contexto de vivir entre culturas, producto de sistemas sociales heterogéneos sometidos a procesos internos y externos que redefinen sus características constitutivas a lo largo del tiempo, de acuerdo con los cambiantes intereses, hasta el punto de generarse nuevas configuraciones étnicas y culturales, identitarias, normativas, narrativas, ideológicas o políticas (Bartolomé 2006).⁵ Tales procesos se pueden encontrar en diferentes localidades, comunidades, grupos sociales.

7. Nuevo Valey y la interculturalidad vivida

Para finalizar este trabajo, se describen algunos ejemplos de interculturalidades vividas en la comunidad de Mesa de Nuevo Valey, Nayarit, intentando dar cuenta de algunos de los procesos interculturales vividos que condensan tanto procesos históricos como simultaneidades contemporáneas y ambivalencias cotidianas de la convivencia intercultural.

Conformada por familias wixaritari, Mesa de Nuevo Valey es producto de una migración sucedida en la década de los años 90 del siglo pasado, principalmente desde Zoquiapan, comunidad del municipio Del Nayar, Nayarit. Se encuentra ubicada en la localidad mestiza de Francisco I. Madero (Puga), en el Municipio de Tepic, Nayarit. Aunque catalogada como localidad rural, la proximidad entre Francisco I. Madero y la ciudad de Tepic permite hablar de una zona conurbada.

Es un asentamiento de reciente creación, de hace menos de 50 años, pero donde se puede apreciar la búsqueda por conservar un núcleo fuerte de tradición wixárika, acompañada por la transformación y reinterpretación de la cultura wixárika en un contexto de mayoría mestiza; en un proceso, más que de interculturalidad utópica o crítica, de vivir entre culturas. Para comprender eso de mejor manera, se describen dos elementos donde se puede encontrar la interculturalidad vivida: el uso de lenguas y la territorialidad.

Uso de lenguas como interculturalidad vivida

La mayor parte de su población es hablante de lengua wixárika, pero en la escuela y en la calle, las personas hablan el español de manera regular. La cuestión del bilingüismo en esta comunidad wixárika es interesante en términos de interculturalidades vividas.

Por una parte, algunas de las personas adultas tuvieron que aguantar burlas de los mestizos y violencias más grandes porque no hablaban el español o porque lo hablaban “mal”; las mismas, también recuerdan que la mayoría mestiza se burlaba de ellos cuando hablaban su lengua. Ello podría fácilmente hacer pensar que el hecho

⁵ Lo escrito aquí se inspira en Bartolomé (2006), pero no se escribe en el exacto sentido de su idea.

de que ahora casi el 100% de los habitantes de Nuevo Valey hablen español, es por lo narrado, pero la situación no es de tan fácil respuesta; la mayoría de las personas hablan español porque se encuentran entre culturas, entre lenguas, y poco a poco han aprendido una u otra porque se necesitan para la comunicación, en ocasiones en ambiente de reconocimiento y valoración positiva, en otras no. De hecho, algunas personas wixaritari en cierto momento dejaron de hablar la lengua de sus ancestros, y fue en discursos hablados en español donde descubrieron la riqueza de recuperar la lengua de sus padres y abuelos.

La escuela es otro elemento importante que alguna vez el gobierno mexicano impulsó como proceso de aculturación a través de la lengua, parte de la occidentalización de los indígenas. Una de las integrantes de la comunidad de Nuevo Valey ha relatado que, para poder ingresar a la secundaria, tuvo que salir de su comunidad, ya que ahí no existía este nivel educativo. Vivía en albergues donde se quedaba durante la semana, y el fin de semana volvía con su familia. Las clases eran en español y desde su perspectiva, en este espacio le ayudaron a mejorar ese idioma, ya que “no lo hablaba bien”. Por lo que relata, el maestro le corregía ciertas palabras, y le enseñaba a estructurar de mejor manera las frases para poder darse a entender. Este hecho es recordado positivamente por ella, ya que le ayudó a mejorar su pronunciación, No había sin embargo en ese entonces, algo que fortaleciera su propia lengua o que ayudara a seguir practicándola.

Ahora bien, ella siguió hablando la lengua wixárika porque es su herencia y porque en su casa también se hablaba. Ella, ahora como madre valora el wixárika como un idioma que puede darle a sus hijos. El vivir entre lenguas le ha permitido aprender un segundo idioma y valorar eso, sin dejar de reconocer como importante la lengua de sus padres y abuelos. En ese caso narrado, se reconoce la coexistencia de dos o más tipos de prácticas culturales, en los que, de inicio, una de ellos se ha impuesto sobre otro u otros, pero analizando el proceso como interculturalidad vivida, puede haber procesos de negación a cierta cultura, pero también de ambivalencia, aceptación y a veces convivencia respetuosa.

En los espacios educativos en Nuevo Valey se atestigua la ambigüedad, se organizan muestras y festivales de la lengua en las que los niños y niñas muestran los resultados de una práctica cotidiana dentro de sus aulas, ya sea a través de productos orales o escritos, con una genuina búsqueda de respeto y valoración por la parte mestiza y wixárika, con aprendizajes lingüísticos en ambos lados, pero domina el español como lengua de conocimiento.

En el mismo sentido, otra de las formas en que se vive la interculturalidad en el aspecto lingüístico es alrededor de la práctica de las fiestas del costumbre, para las que se suele pedir a *mara´akate* de otras localidades que asistan a Nuevo Valey.⁶ Los

⁶ La palabra *mara´akame* (pl. *mara´akate*) designa al especialista ritual que en el pueblo wixárika se encarga de distintas tareas: realizar ceremonias, curar la tierra, sanar humanos, mediar entre los wixaritari actuales y los ancestros, mediar entre este mundo y otros mundos, aconsejar a quienes integran la comunidad, entre otras.



mara´akate, aunque comparten rasgos de la tradición wixárika general, provienen de distintas tradiciones comunitarias wixaritari particulares y ello se reconoce en los discursos y en la parafernalia; algunas de las prácticas de esos *mara´akate* gustan a quienes habitan Nuevo valey, otras no.

Una característica es que a los dioses se les habla en wixárika, sin embargo, en el discurso hacia ellos también se encuentran fragmentos de español; por otra parte, las instrucciones a quienes están en la ceremonia son en español y wixárika, entendiéndose que algunas personas ya no hablan la segunda. El *mara´akame* no pocas veces regaña a los asistentes por cambiar sus costumbres, sin embargo, parece comprender que en el vivir entre culturas las personas pierden algo y ganan algo; él mismo ya habla lenguas aprendidas en la intercultural, e incorpora elementos a la parafernalia que cientos de años atrás, a veces décadas, quienes le antecederon como *mara´akame* no utilizaban.

La territorialidad como interculturalidad vivida

González (2026) indica que Nuevo Valey nace de un acuerdo entre Celso Humberto Delgado, gobernador de Nayarit en el periodo 1987-1993 y don José Muñoz, con el objetivo de que se quedaran él y otras familias nucleares que conformarían una sola familia en el lugar:

La colonia fue fundada en 1990, por el señor José Muñoz Evangelista, quién migró, junto con 12 familias (familiares directos), con el objetivo de mantenerlos unidos y en busca de mejores oportunidades en un área cercana a la Capital. Provenientes de diferentes partes de la sierra, algunos de Wirikuta, otros de las Higueras, de Zoquipan, entre otros (González, 2026).

Según quienes fueron entrevistados, al inicio el grupo tuvo un territorio comunal, pero al paso del tiempo, el gobierno, mediante el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE), convirtió todo en propiedad privada, en lotes para familias nucleares, lo cual fragmentó buena parte de su sentido de comunidad.

De acuerdo con etnografías como las de Acosta (2001), Liffman (2005) y Guízar (2007), entre muchas otras, la unidad familiar wixárika es generalmente la de una familia extensa, conformada por abuelos, padres, tíos, hijos, nietos, amigos. Liffman, por ejemplo, habla de la familia del maíz, en la cual el parentesco ocurre no solo por la sangre, sino por trabajar juntos el coamil. Ello explica por qué para quienes fueron entrevistados, la tradición se ha roto: cada familia nuclear cuenta con su vivienda y un pequeño patio, lo cual sería bueno en un pensamiento mestizo, pero para lo comunal no resulta suficiente para la continuación plena del costumbre porque no tienen el espacio para poder cultivar maíz, elemento importante para llevar a cabo sus fiestas.

Esta situación los mantiene en una relación difícil con las diferentes instancias gubernamentales mestizas, ellos solicitan más tierra, pero los otros no solucionan su petición. De igual manera, la relación con los ancestros también se vuelve compleja,

por no cumplir como se debe con la tradición, incluso cuando invitan a un *mara akame* que no es del lugar, a veces cuestiona la falta de elementos para la fiesta, aunque finalmente siempre se soluciona.

Nuevo Valey forma parte de lo que Rangel y Marín (2014) denominan Nuevas comunidades indígenas, y en este sentido, para esta comunidad, la forma de vivir la interculturalidad desde el territorio que ocupa, ha tenido que ver con su capacidad de adaptarlo para su utilización a las condiciones que les rodean, ya que se encuentra en un contexto de mayoría mestiza. Esta adaptación incluye que puedan lograr adecuar sus tradiciones y el costumbre al lugar y al momento político del mismo, siempre buscando preservar la tradición wixárika, propia de su comunidad. Esto puede verse reflejado, como ya se indicó, desde los inicios de la conformación de Nuevo Valey, pero también en la integración del gobierno mexicano a las formas de gobernanza indígena.

Con el paso del tiempo, especialmente en el contacto con las autoridades ejidales de Puga y con funcionarios municipales, se erigió en la comunidad una figura mestiza, el comité de acción ciudadana, el cual forma parte de la gestión territorial de Nuevo Valey. En algunas comunidades, no existe esa figura y ni siquiera la permitirían, en otras, es una figura diferente al gobierno tradicional, pero en el caso de Nuevo Valey, han logrado integrarla y adecuarla a sus propias formas, así, incluyeron como parte de este comité, al gobernador y al juez tradicional, quienes deberán formar parte de los cargos. Esto, aunque forma parte de una interculturalidad vivida cotidianamente tensionada entre el ideal de la tradición wixárika y un contexto mayoritariamente teiwari, les permite incluir elementos tradicionales a las formas de gobierno local.

Otras formas de interculturalidad vivida desde el territorio, se configuran a través de las diferentes relaciones intercomunitarias, las cuales pueden ser múltiples y no siempre armónicas. Nuevo Valey tiene como vecinas a cinco colonias habitadas por wixaritari: La Bendición, Wirikuta, Las Parejas Altas, Las Parejas Bajas, Lomas Altas. Éstas, a diferencia de Nuevo Valey, según los testimonios recabados, ya no llevan a cabo el costumbre porque la mayoría de quienes las forman pertenece a un grupo religioso que les prohíbe realizar rituales wixaritari y hablar su lengua, entre otras cosas. Esta situación ha tensado las relaciones fragmentándolas, a quienes habitan Nuevo Valey los ha llevado a construir mecanismos de defensa ante lo que les parece extraño de otros wixaritari y que atenta contra su tradición. Por otra parte, también los relatos indican que han debido aprender a convivir con quienes son descendientes de personas que *tuvieron* costumbre wixarika, pero que ahora se niegan a esa posibilidad.

La mayor parte de la población en Nuevo Valey desempeña oficios como tejer, elaboración de arte con chaquira y costura. También se desempeñan como trabajadoras y trabajadores del campo en la zona agrícola costera del norte del estado en búsqueda de empleos mejor pagados, principalmente en el cultivo de hortalizas y frutas. De igual manera se trasladan a la sierra de Xalisco y Compostela, para el cultivo del café, e incluso algunos han ido por temporadas a Mascota, Jalisco, para el cultivo de maíz.

Estos flujos migratorios temporales, han propiciado que conozcan a personas de otras comunidades y establezcan relaciones que muchas veces terminan en alianzas matrimoniales a partir de la convivencia en estos trabajos. De esta forma, se han ampliado las fronteras de Nuevo Valey, formándose nuevos núcleos de familias de otras comunidades, personas incluso de adscripción étnica diferente a la wixárika que, de muchas maneras, se identifican con la tradición de la comunidad y con las cuales se establecen contactos de múltiples formas.

Estos contactos se mantienen por visitas entre unas comunidades a otras; los habitantes de Nuevo Valey, por ejemplo, acuden en días de fiesta como parte de la continuidad de su tradición a Zoquipan, Potrero de la palmita, Zapote, Paso de Alica, Mesa de Picachos, Aguamilpa;⁷ también a otras que trascienden los límites estatales, como comunidades de Jalisco y Real de Catorce en San Luis Potosí. En estos encuentros, unos y otros aprenden prácticas nuevas, se dan cuenta de elementos que les faltan, aportan nuevas ideas, construyen otras maneras de vivir; pero también pueden llegar a disentir de lo que se hace en otros espacios, afianzar sus formas a partir de valorar lo que se tiene y que falta en otras comunidades, en una gran variedad de interacciones posibles. Una entrevistada, por ejemplo, relató cómo le volvieron las ganas de hacer Tejuino, a partir de que en una ceremonia realizada en Nuevo Valey, algunos de los invitados llevaron para compartir. Estas interacciones permiten que, aun viviendo en un espacio físico distinto, mantengan el vínculo estrecho con su comunidad, lo que coadyuva a continuar con la reproducción eficiente de la cultura y el sostenimiento de las identidades étnicas, y así vivir una forma de interculturalidad.

Los fenómenos vividos en Nuevo Valey en el ámbito de su territorio, desde su creación y hasta la fecha, hablan del cómo la tradición se adapta a diferentes formas de apropiación o uso del espacio vivido y, aunque estas condiciones despiertan descontento en ocasiones, genera capacidades de actuación, lo que se manifiesta en la necesidad de mantener relaciones intercomunitarias tejidas por parentesco y sentido de pertenencia cultural más allá de los límites municipales o estatales al mismo tiempo: de forma ambivalente, es una forma de vivir, sin menoscabo de que algunas situaciones sean difíciles de cambiar. A eso nos referimos con interculturalidad como procesos vividos.

Es un hecho que el territorio wixárika en estos tiempos se encuentra en fase de ampliación, sea por el reconocimiento legal de tierras en documentos virreinales, por solicitud moderna de tierras, o por rituales de nuevos fuegos en territorios no considerados como tradicionales. Cualquiera de las tres formas ha ido de la mano de un aprender entre culturas de parte de los wixaritari y de su contraparte mestiza. Así, para el caso de Nuevo Valey, las tierras son una petición moderna, realizada en idioma español, acompañada por un muy antiguo ritual de reconocimiento del nuevo Fuego de Nuevo Valey, que se une a la guía del Fuego primordial que une a todas las

⁷ Zoquipan, Potrero de la palmita, Zapote, Paso de Alica, Mesa de Picachos y Aguamilpa forman parte de la Región Aguamilpa Tepic descrita por Arias, Arcadia y Ascencio (2025) y Marín, Mejía y Arellano (2024).

comunidades wixaritari. En el mismo Puga, donde se encuentra Nuevo Valey, algunos mestizos reconocen derechos de los wixaritari a la tierra, otros no tanto y eso tensiona las relaciones de quienes viven entre culturas.

I CONCLUSIONES

Como se indica al inicio del texto, el vivir entre culturas forma parte de la historia humana, y en diferentes momentos distintas sociedades han buscado la manera de accionar ante la situación de la coexistencia de personas con prácticas culturales distintas, sea en forma de aculturación, negación al otro, compartir o tolerancia. Pero desde la academia, en realidad apenas hace poco tiempo que se convierte en un tema de importancia.

De acuerdo con los autores revisados, cuando se habla de atención al fenómeno de la coexistencia en un mismo espacio de personas de prácticas culturales distintas, se habla de pluriculturalidad, multiculturalidad o interculturalidad, dependiendo del respeto mostrado entre las diferentes culturas, la relación entre ellas, y la disposición a valorar y aprender de los Otros. Se asume que la mejor forma de relacionarse entre culturas es la interculturalidad, aunque esta también tiene sus bemoles.

Si atendemos lo indicado por las y los especialistas en el tema, cuando hablamos de interculturalidad nos debe quedar claro que estamos ante al menos dos tipos de ella, la interculturalidad funcional o utópica y la interculturalidad crítica, ambas funcionando como metas de relativo respeto, valoración y búsqueda de igualdad entre culturas, aunque con propuestas distintas sobre cómo atender las desigualdades sociales.

Sin embargo, ambas formas de interculturalidad al considerar las relaciones entre culturas como meta, de acuerdo con nuestro estudio, podrían estar dejando fuera del análisis el cómo se da en la vida cotidiana el vivir entre culturas. A ello le llamamos interculturalidad vivida, la forma en que las personas sienten, viven y transforman sus prácticas culturales en su relación con personas de cultura distinta. Ello, lo podemos observar en diferentes procesos de cambio, en distintas esferas de la vida como vivir el territorio, la atención a la salud, vivir lo sagrado, desarrollo de arte, educación, economía, entre otras.

Como ejemplo de lo anterior, analizamos dos procesos en Nuevo Valey, una comunidad wixárika en Nayarit: la lengua y la territorialidad. Ambos casos nos hablan de un proceso de vivir entre culturas, sea de manera voluntaria, porque los gobernantes en turno indicaron que tenían que coexistir con Otros, o una combinación de ambas.

Para el caso de la lengua, en realidad hablamos de dos lenguas, el español y el wixárika, que en el transcurso histórico del pueblo wixárika, la primera aprendida tanto de forma voluntaria o natural, como de manera violentamente obligatoria. Si



hace muchos años fue para ya no recibir burlas o no recibir castigos; en otro momento fue para sentirse bien por aprender la lengua de los Otros, por dominarla, por hablarla “bien”, aunque ese “bien” llevara implícita la conciencia de que hay un “hablar mal”, parte del clasismo y racismo mexicano. Por otra parte, no obstante que el español ingresó como idioma teiwari, con el tiempo ha servido para defender lo wixárika, para entenderse con integrantes del mismo pueblo wixárika que ya solo hablan español, con gente de otros pueblos originarios, con mestizos y con extranjeros hablantes de otras lenguas. Es decir, en una interculturalidad vivida, la cultura y los humanos que la ponen en práctica se transforman, sea de manera consciente o no, sea lo deseado o no.

La lengua wixárika, por su parte, ha seguido formando parte de la práctica de los wixaritari de Nuevo Valey, con el tiempo se ha enriquecido con palabras del español y ha enriquecido el español de los vecinos. Los dioses siguen recibiendo los mensajes en wixárika, aunque son testigos de que existe otra lengua en la comunidad. El wixárika de Nuevo Valey seguramente ha cambiado con el tiempo, porque hay visitas de integrantes de ese poblado a otros poblados wixaritari, y porque son visitados por gente de otras comunidades. La lengua wixárika sigue viva y sigue transformándose entre culturas. Ello no nos hace olvidar que está amenazada por prácticas culturales, económicas y sociales; sin embargo, todavía depende de los wixaritari su existencia.

En cuanto al territorio, como se indicó en el cuerpo del texto, cuando nació Nuevo Valey, tuvo una forma de propiedad según el recuerdo de las personas entrevistadas, pero al poco tiempo cambió por las nuevas políticas federales, aunque debemos asumir que también por el deseo de algunas personas del lugar por poseer al modo mestizo. Ahora bien, como proceso de interculturalidad vivida, el territorio se ha ido transformando con las prácticas de los habitantes: es un lugar donde se pueden encontrar dioses y dialogar con ellos, es un lugar de propiedades privadas donde la forma de habitar es diferente a otras comunidades wixaritari.

Nuevo Valey es una comunidad, pero también es una colonia de Francisco I. madero, una localidad mayoritariamente mestiza. No se sabe si de manera obligada o por decisión propia, en algún momento instauraron un comité de acción ciudadana, forma de asociación identificada como mestiza, pero que en el proceso cultural, se ha formado también desde los parámetros de la cultura wixárika. Así, en lugar de ser un órgano paralelo al gobierno tradicional, es un comité donde es obligatorio que haya integrantes del gobierno tradicional.

Con los ejemplos anteriores, no queremos indicar que la interculturalidad vivida es la solución a las relaciones entre personas con culturas distintas en cuanto a igualdad, justicia, autonomía, etc. Solo se pretende hacer notar que para intentar direccionar a una interculturalidad utópica o para llegar a una interculturalidad crítica, es preciso conocer los procesos de vivir entre culturas en espacios donde coexisten personas de dos o más tradiciones de prácticas culturales.

Es decir, se reconoce que, en la coexistencia entre personas con culturas de raigambre distinto, emergen interacciones que pueden ser cordiales, simétricas, de alianzas, pero también tensas, de disputas, discriminatorias, asimétricas y excluyentes. Pero tales interacciones entre integrantes de pueblos originarios y sus Otros, no ha significado per sé, su desaparición, asimilación, o la pérdida de su pertenencia comunitaria.

Así el término interculturalidad vivida permite analizar y visibilizar procesos, productos de prácticas, e interacciones entre actores y actoras que habitan contextos y culturas dinámicas y cambiantes, desde las categorías con las que han sido idealizados, y desde las que negocian para así poder adoptar, reconstruir, actualizar o transformar las nuevas experiencias vividas (Martínez y De La Peña , 2004).

I REFERENCIAS

- Acosta, G. (2001). Huicholes de Nayarit. Proyecto Perfiles Indígenas de México, Documento de trabajo.
- Aguirre, G. (1967). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. Instituto Indigenista Interamericano. México: INI.
- Arias, A. A., Arcadia, E. A. y Ascencio, R. (2025). Escuelas y comunidades en Tepic-Aguamilpa: una región educativa intercultural posible. *Educación y Educadores*, 27(1). <https://doi.org/10.5294/edu.2024.27.1.5>
- Barabas, A. M. (2014). Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios. *Configurações. Revista Ciências Sociais*, 14, Artículo 14. <https://doi.org/10.4000/configuracoes.2219>
- Baronnet, B., y Tapia, M. (2013). Educación e interculturalidad. Política y políticas. CRIM-UNAM.
- Bartolomé, M. A. (2006). Procesos interculturales: Antropología política del pluralismo cultural en América Latina. Siglo XXI.
- Busquier, L. M. (2024). El giro multicultural y el entramado de opresiones: las estrategias impulsadas por la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la diáspora (1992-2019). *Tabula Rasa*, 50, 41-65. <https://doi.org/10.25058/20112742.n50.02>
- Calí, J. F. (2024). Reformas constitucionales sobre pueblos indígenas y la importancia de la armonización con tratados internacionales. Conferencia dictada en el 28 aniversario de la firma de los Acuerdos de San Andrés, el 16 de febrero de 2024.
- Caso, A. (1980). La Comunidad indígena. SEP/Diana.
- Cobo, R. (1999). Multiculturalismo, democracia paritaria y participación política. *Política y Sociedad*, (32).
- Cortés, J. A. (2009). Tras lo social y lo cultural: La interculturalidad como manifestación de los movimientos sociales. En *Derecho, Interculturalidad y Resistencia Étnica*, 169-186. Universidad Nacional de Colombia.
- Díaz, B. (2014 [1632]). Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Academia Mexicana de la lengua.
- Díaz, R. (2003). La interculturalidad en debate apropiaciones teóricas y políticas para una educación desafiante. <https://repositories.lib.utexas.edu/server/api/core/bitstreams/c2f97dc3-5560-4ef5-9639-192d49ace59e/content>.
- Diccionario etimológico castellano en línea. (2025) <https://etimologias.dechile.net> > [interculturalidad DEAS-W356-RACP-PT29-W8HD](https://etimologias.dechile.net/interculturalidad-DEAS-W356-RACP-PT29-W8HD)
- Dietz, G. (2012 [2003]). Multiculturalismo, Interculturalidad y Diversidad en Educación. Una aproximación antropológica. FCE. <https://www.uv.mx/personal/cujimenez/files/2019/08/Dietz-2016-libro-Multiculturalismo-reimpresi%C3%B3n.pdf>
- Dietz, G. (2014). Comunidad e interculturalidad: Por un diálogo entre movimiento indígena e institución intercultural. En *La interculturalidad como rasgo de la educación en el siglo XXI*, 41-50. CUCSH-UDG.
- Dietz, G. (2017). Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles educativos*, 39(156), 192-207. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982017000200192&lng=es&tlng=es.
- Echeverría, V. (2023). ¡Cargamos una bandeja pesada y vacía, ustedes, No! Sentires y pensares de normalistas interculturales. En *Realidades Interculturales. Voces y cuerpos en la escuela III*. pp. 44-94.



- Estermann, J. (2009). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural. En *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, 51-70. III-CAB.
- Fábregas, A. (2011). De la teoría de la aculturación a la teoría de la interculturalidad. Educación y asimilación: El caso mexicano. En *Interculturalidad. Comunicación y educación en la diversidad*, 13-23. Icaria editorial S.A.
- Garcés V., F. (2009). De la interculturalidad como armónica relación de diversos a una interculturalidad politizada. En *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, 21-50. III-CAB.
- González, I. (2026). Vivir la interculturalidad en Mesa de Nuevo Valey: procesos que se tejen entre contactos en una comunidad indígena, (tesis de doctorado en proceso).
- Grueso, D. I. (2003). ¿Qué es el multiculturalismo? *El Hombre y la Máquina*, (20-21), 16–23.
- Guízar, F. (2007). Parentesco y relaciones de género en una localidad wixárika (huichol) del sur de Durango. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 2 (2), 192-227. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62320204>
- Hall, S. T. (1959). *The Silent Language*. USA: Doubleday and Company.
- Huerta, G. (2017). Reflexiones multidisciplinares sobre la interculturalidad. https://www.academia.edu/36042630/Reflexiones_multidisciplinares_sobre_la_interculturalidad
- Kymlicka, W. (1996). Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Paidós.
- Kymlicka, W. y Norman, W. (1997). El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. *Agora. Cuaderno de Estudios Políticos* (7).
- Liffman, P. (2005). Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol. *Relaciones XXVI* (101), 52-79.
- Marín, J. (2011). *Rituales y arte huicholes: espacios de frontera entre la sierra y el pavimento* (Tesis de doctorado). El Colegio de Michoacán, A.C. <http://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/211>
- Marín, J. (2014). Transformación de la imagen de los Wixaritari (Huicholes) en el imaginario teiwari (mestizo, foráneo). *Campos. Revista de Antropología*, 15(2), 121–146. <https://doi.org/10.5380/campos.v15i2.50444>
- Marín, J., Mejía, E. y Arellano, E. (2024). La migración, factor esencial en la formación de la región wixárika Aguamilpa-Tepic, en el Estado de Nayarit. En *Una tribu errante. Los desafíos de la migración en sociedades diversas*, 127-144. Alí Chumacero Editorial/ Ediciones del Lirio.
- Martínez, R., y De La Peña, G. (2004). Migrantes y comunidades morales: Resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara (Méjico). 13, 217-251.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: cultural diversity and political theory*. Palgrave.
- Rangel, E., y Marín, J. L. (2014). Desplazamientos territoriales y nuevos asentamientos tepehuanes. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 35(137), 149-178. <https://doi.org/10.24901/rehs.v35i137.152>
- Restrepo, E. (2014). Interculturalidad en cuestión: Cerramientos y potencialidades. *Ámbito de encuentros*, 7(1).
- Rocchietti, A M, Lodeserto, A. y Villa M. (2005). Crítica de la Interculturalidad proyecto político y recolonización mapuche. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Universidad Nacional del Rosario.
- Sahagún, B. (1938). *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Editorial Pedro Robredo.
- Sartorello, S. C. (2016). Convivencia y conflicto intercultural. Jóvenes universitarios indígenas y mestizos en la Universidad Intercultural de Chiapas. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 21 (70).

- Schmelkes, S. (2009). Interculturalidad, democracia y formación valoral en México. *Revista electrónica de investigación educativa*, 11(2), 1-10.
- Tonnies, F. (1947). *Comunidad y sociedad*. Argentina: Editorial Losada, S.A.
- Tubino, F. (2002). Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: Más allá de la discriminación positiva. En *Interculturalidad y política: Desafíos y posibilidades* (pp. 51-76). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tubino, F. (2004). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En *Rostros y fronteras de la identidad*, 158.
- Tubino, F. (2016). *La interculturalidad en cuestión*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento «otro» desde la diferencia colonial. En *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 47-62. Siglo del Hombre Editorial.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En *Construyendo interculturalidad crítica*, 75-96.

Citar este artículo | Cite this paper:

Marín, et al. (2026). Hacia una interculturalidad vivida: el caso de Nuevo Valey, una comunidad wixárika en Nayarit. <https://inter-acciones.uan.mx/index.php/revista/index>

