

Mujeres Yakama en la casa comunal

Medicinas transmitidas por el Hulí y ceremonias tradicionales de los Primeros Alimentos, parte 2

Por Hailey Allen

Traducción de Yesenia Cortés

RESUMEN

Este artículo examina las epistemologías indígenas basadas en la relacionalidad, el conocimiento vivido y las conexiones espirituales con la tierra dentro de las comunidades Yakama. A partir de investigaciones previas, explora el conocimiento ecológico tradicional de las mujeres Yakama mediante entrevistas con personas mayores y la participación en prácticas del Longhouse (Washat) y ceremonias de los Primeros Alimentos. Estas tradiciones reflejan una cosmovisión que reconoce a los elementos naturales como fuerzas vivas y enfatiza el papel de las mujeres en la administración del territorio y la transmisión del conocimiento. Centrándose en las prácticas de recolección de bayas y la Fiesta del Huckleberry, este estudio destaca cómo las mujeres sostienen y adaptan las tradiciones culturales. Los hallazgos subrayan la resiliencia de los sistemas de conocimiento indígena y su importancia para mantener relaciones recíprocas con la tierra y la comunidad.

Palabras clave: epistemologías indígenas, Yakama, relacionalidad, conocimiento ecológico tradicional, mujeres indígenas

Introducción

Las epistemologías indígenas se centran en el vínculo espiritual con la tierra y se fundamentan en la relacionalidad y el conocimiento vivido, íntimamente ligados a la ética territorial. Este respeto y perspectiva sobre la tierra y el ecosistema son evidentes entre los Yakama, quienes, al igual que muchos pueblos indígenas, honran elementos como el viento, la lluvia, el fuego y el agua como fuerzas vivas. Este artículo es una continuación de mi primer proyecto, en el que centré mi enfoque en el conocimiento vivido,

anclado en la relacionalidad y situado dentro de marcos éticos territoriales. Mi exploración etnográfica ha seguido la medicina tradicional de las mujeres Yakama a través de entrevistas con ancianas y la participación en la religión de la casa comunal (Washat) y las prácticas ceremoniales de los Primeros Alimentos, donde las mujeres demuestran su papel en el cuidado de la tierra y en la transmisión y adaptación del conocimiento tradicional. Esta resiliencia se materializa en prácticas como la recolección de bayas y la cosecha de raíces. En este segundo artículo, continúo este trabajo de campo, centrándome

en prácticas adicionales de recolección de bayas y examinando las dimensiones de la casa comunal, incluyendo el papel de las mujeres expresado a través de la Fiesta del huckleberry.¹

Es desde esta base que analizo el *Hulí* (el viento) como marco conceptual, considerando los principios como una fuerza viva que representa la continuidad, el movimiento, la resiliencia, la nutrición y la transmisión relacional del conocimiento encarnado. El *Hulí* encarna el conocimiento como vitalidad, manteniendo la resiliencia cultural a través de enseñanzas intergeneracionales y gestión ecológica. A través de leyendas, ceremonias e historia oral Yakama, muestro cómo el *Hulí* impulsa el flujo de conocimiento y sanación como forma de resistencia a la disrupción colonial, destacando a las mujeres Yakama como portadoras fundamentales de resiliencia. Enmarco este marco teórico dentro de una investigación más amplia, recurriendo a teorías feministas indígenas y decoloniales que fundamentan mi perspectiva analítica e inspiran mi trabajo.

Basándome en la articulación de Leanne Betasamosake Simpson del *Nibi* (el agua) como pariente y maestra, donde la tierra nos guía para vivir unos con otros y en el resurgimiento y la recuperación de la creación del mundo de maneras armoniosas y generativas, extendiendo su concepto de la tierra como pedagogía para nutrir mi propio involucramiento con el *Hulí*.²

Utilizando el agua como marco para comprender cómo nuestras relaciones trascienden nuestras necesidades inmediatas

o individuales, nos vemos obligados a imaginar más allá del presente y a considerar los sistemas más amplios que interactúan para sustentar la vida en la Tierra. La teoría viva del agua ilustra el movimiento circulatorio de intercambio y renovación a escala planetaria, adoptando diferentes formas y ocupando espacio, revelando la profunda interdependencia y la capacidad de adaptación de todos los seres y ecosistemas. Desde esta perspectiva, podemos reconocernos como parte de esa red global de conexiones, ofreciendo un modelo relacional de inteligencia planetaria, entendida no como una posibilidad futura, sino como una realidad activa y perdurable.

Transmitido por Hulí: Posicionalidad, métodos y ética relacional

El trabajo de Leanne Betasamosake Simpson proporciona un marco para mi enfoque. Ella examina la teoría del agua, en su idioma, el Anishinaabemowin, *Nibi*. Al reflexionar desde una perspectiva indígena, considerando el agua y sus diversas formas, descubrimos un paradigma para vivir, organizarse y construir un mundo más allá del colonialismo y el capitalismo racial.

¹ Nota de la traductora: "Huckleberry" suele traducirse como "arándano." Sin embargo, la palabra "huckleberry" se utiliza en inglés para referirse a una variedad de bayas, frutos de diferentes especies de la familia Ericaceae.

En contraste, la palabra "arándano" suele referir únicamente a la variedad azul y roja. Históricamente, los frutos de huckleberry han sido un recurso importante de alimentación y nutrición para distintos grupos indígenas, y tienen también relevancia cultural. Se decide no traducir la palabra del inglés, al no contar con un equivalente al español que comunique la diversidad de estas plantas, su importancia histórica, nutricional y cultural para los pueblos indígenas.

² Leanne Betasamosake Simpson, *Theory of Water: Nishnaabe Maps to the Times Ahead* (Teoría del agua: Mapas Nishnaabe para el futuro) (Chicago: Haymarket Books, 2025), 1.

El concepto de *Nibi* transmite una fuerza global, cíclica y permeable que modela el renacimiento, la interdependencia, la descentralización y la resiliencia. Ilumina cómo los ciclos del agua vinculan las esferas familiar, local y territorial con las escalas globales de naciones y movimientos, revelando fractales: patrones que se repiten en diferentes dimensiones.

Este fundamento conceptual me llevó a un lugar de remembranza, un impulso de reavivar mi relación con el viento, no como una metáfora tomada de otro elemento, sino como una fuerza distinta con sus propias enseñanzas. En Sahaptin, la palabra para viento es *Hulí*, un concepto que tiene un profundo significado personal y guía mi compromiso con el conocimiento indígena, las ceremonias y las prácticas relacionales. Anclado en la metáfora del *Hulí* (el viento) busco revelar la naturaleza cíclica e interrelacionada de las formas indígenas de conocimiento y la transmisión del saber.

El viento simboliza fuerza, libertad, pero también cambio e incertidumbre. Salvaje e incontrolable, tal como los colonizadores describían a las “altivas mujeres Yakama”.³ Es imposible contener las fuerzas que buscan desestabilizar las estructuras que perpetúan los sistemas de opresión y jerarquía. Dentro del arraigado marco del capitalismo en el que operamos actualmente, mi objetivo es desafiar estos sistemas —los que perjudican a la humanidad, a quienes cuidan la Tierra y a la propia Madre Tierra— mediante la publicación y la expresión escrita. El *Hulí* contiene semillas de nuevas ideas y teorías, dispersas en patrones

que pueden parecer caóticos, pero que en última instancia siguen un diseño más amplio y coherente.

La sintonía con el viento requiere quietud y apertura del corazón; sus mensajes no se transmiten acústicamente, sino relacionamente. El viento enseña a través del corazón, no de los oídos. El viento transporta más que aire; transporta polen, semillas, humedad, calor; transporta lenguaje, historias, oraciones y mensajes. Impulsa el cambio, provoca el movimiento y no puede ser capturado ni controlado. En mi propia vida, el viento es medicina, especialmente cuando corro. Correr me conecta con el Creador, la tierra, mis ancestros y la tierra misma. El viento me frena, me repone, me revitaliza y me recuerda que no estoy separado de estos ciclos. Soy en relación con el viento, al igual que lo soy con la tierra y el agua.

Antes de presentar mis hallazgos, me posiciono y aclaro la perspectiva desde la cual exploro la medicina tradicional femenina. Soy una mujer indígena mestiza, descendiente de las tribus Yakama y Umatilla, con herencia judía y afroamericana. Estudio el papel de la mujer en la casa comunal dentro de la comunidad Yakama, un grupo al que pertenezco y donde he crecido participando y aprendiendo. Abordo esta investigación con vínculos personales y cierta educación académica formal; sin embargo,

³ Michelle M. Jacob, *Yakama Rising: Indigenous Cultural Revitalization, Activism, and Healing* (El resurgimiento Yakama: revitalización cultural indígena, activismo y sanación) (Tucson: University of Arizona Press, 2014), 90.

reconozco que los ancianos que he entrevistado y acompañado durante las ceremonias poseen una profunda sabiduría y un conocimiento encarnado que supera con creces lo que podría haber aprendido en cualquier entorno académico. Su experiencia vivida y sus enseñanzas están arraigadas en generaciones de tradiciones y prácticas orales, guiadas por sus propios ancianos sabios. Lo que ofrezco aquí es solo una muestra del conocimiento que se me ha confiado. No soy experta en la cultura indígena ni en la cultura Yakama. Además, las prácticas y enseñanzas varían según las regiones, las bandas, las familias y las generaciones. Reconozco humildemente que aún estoy aprendiendo y estoy profundamente agradecida por las oportunidades de aprendizaje. Esta investigación integra narrativas personales y trabajo de campo, incluyendo la recolección de bayas y la asistencia a una ceremonia tradicional de alimentos en una casa comunal, la Fiesta del huckleberry. Mi enfoque metodológico se centra en marcos conceptuales indígenas que entienden el conocimiento como algo generado a través de la práctica corporal y la participación relacional.^{4,5} Este planteamiento se basa en estudios académicos que reconocen la medicina tradicional femenina como una práctica arraigada en la tierra que funciona como un lugar de transmisión epidemiológica, que fortalece la resiliencia cultural al tiempo que apoya la salud ambiental, individual y comunitaria.^{6,7} La teoría indígena refleja la multiplicidad del conocimiento generativo y el saber encarnado, que pueden ser contradictorios e informes, pero que están guiados por lógicas que iluminan la organización de nuestras formas de ser y de conocer.

Recolección de huckleberrys silvestres (Wíwnu) en Sawtooth Ridge

Pasamos el fin de semana en las montañas, renovando nuestros lazos con nuestros parientes animales, vegetales y elementales, bañándonos en el lago del Monte Adams, sintiendo el *Hulí* correr, y compartiendo comidas e historias alrededor de la fogata. Viajamos a Trout Lake para cosechar huckleberrys en Sawtooth Ridge. Antes de llegar a nuestro lugar de recolección, nos reunimos con el grupo de recolección de la casa comunal en Glenwood, un pequeño pueblo rural enclavado en las estribaciones de las montañas Cascade, justo después de la reserva Yakama. Nuestro grupo estaba compuesto por seis vehículos, que transportaban a mujeres y niños Yakama en ruta para cosechar huckleberrys para la casa comunal.

Al llegar, hicimos una breve oración y cantamos antes de comenzar la reunión. Este año teníamos un grupo de recolectoras nuevas, mujeres mayores, de mi misma edad, y sus hijos. Una de las mujeres líderes me obsequió un frasco de delicioso salmón salvaje y un paquete de galletas por haber venido. Describió a su pareja como pescador y oriundo del río, y a ella misma como alguien del valle, ambos profundamente inmersos en sus deberes dentro de la cultura. Su hija, una niña pequeña, estuvo presente con nosotras los dos días. Había pasado toda la temporada plantando y disfrutando del aire libre

⁴ Jacob, *Yakama Rising*, 118.

⁵ Simpson, *As We Have Always Done* (Como siempre lo hemos hecho) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020), 70.

⁶ Jacob, *Yakama Rising*, 118.

⁷ Simpson, *As We Have Always Done*, 48.

con su mamá. Se sentía a gusto en la naturaleza, y comenté lo enamorada que estaba ella de la tierra. Fue increíblemente tierno verla correr y saltar en los pequeños charcos a lo largo del sendero de tierra por el que habíamos llegado, riendo y correteando entre los arbustos de huckleberrys.

Una de las mujeres, que también participaba en la cosecha por primera vez, trajo suficiente comida para todos en una olla. En casa, había preparado pollo, arroz y verduras. Estaba delicioso, y mi hija, inesperadamente, pudo disfrutar de un almuerzo caliente que le encantó. Este gesto de generosidad puso de manifiesto cómo el compartir cotidiano refuerza los lazos familiares y profundiza la dimensión comunitaria de la recolección de alimentos de temporada, reafirmando las responsabilidades que se asumen con cuidado.

El Tmáani (recolección de bayas, cosecha de fruta) encarna el conocimiento y la cultura Yakama, que se transmiten de generación en generación y se mantienen dentro de los ritmos relacionales de la tierra, las plantas y la comunidad.

Cada pequeño acto del proceso, ya sea sostener la primera baya, compartir una comida con el grupo o cantar en Ichishkiin, refleja la profunda conexión entre todos los parientes: la tierra, los humanos y los animales. A través de estas relaciones, la fuerza generativa del *Hulí* recorre el paisaje, portando enseñanzas y oraciones con intención, uniendo a los seres humanos, los animales, la tierra y los elementos dentro de una red dinámica de interdependencia ecológica y cultural.



Figura 1

A la izquierda: Ava Lien recolectando Wíwnu en el lago Trout. Fotografía de Hailey Allen. A la derecha: Ava Lien y yo en el lago Mount Adams. Fotografía de Farley Allen.

**Figura 2**

Wíwnu (huckleberrys) en Clear Creek. Fotografía de Hailey Allen. Tmaanitnan Kq'uyt (Fiesta del huckleberry).

Las mujeres que participan en la recolección de bayas usan un sombrero especial de mimbre, el “patl'aapá”, que simboliza su papel en esta parte sagrada de la ceremonia. Mi tía abuela me prestó su hermoso patl'aapá con cuentas para mi primera ceremonia y trajo otro, decorado con caballos, para que mi hija lo usara.

Mi Alá es la líder de la fila de mujeres en la casa comunal. Supervisa a las mujeres, mantiene el orden y coordina la secuencia de los protocolos ceremoniales. Tenemos un orden estricto para todo el proceso, y algunas casas comunales no siguen las tradiciones con la misma rigurosidad que nosotros, pero me contaron que, cuando mi abuelo (tío abuelo) dirigía los servicios, quería que se adhirieran a las tradiciones con la mayor precisión posible. Este deseo de estricta observancia forma parte de las tradiciones y de las instrucciones específicas dadas al pueblo Yakama para seguir recibiendo bendiciones de la tierra y del Creador, y para vivir en armonía con todos los seres. Las tareas deben ejecutarse con precisión, ya que la meticulosidad es fundamental para la práctica.

**Figura 3**

Luciendo nuestro patl'aapá (sombbrero de mimbre). A la izquierda: Ava Lien. Fotografía de Farley Allen. A la derecha: Mi abuela paterna y yo en la fiesta del huckleberry. Fotografía de Farley Allen.



Figura 4

Primeros alimentos. Fiesta del huckleberry en la casa comunal de Wapato, 2025. Fotografías de Hailey Allen.

Antes de entrar en la casa comunal, participar en la ceremonia o realizar una oración o un acto de servicio —como servir comidas tradicionales— comenzamos levantando la mano derecha y girando en sentido contrario a las agujas del reloj. Mi padre me explicó que aprendió esto de mi atwai, mi difunto tío abuelo Russell; el giro asegura que cada persona sea reconocida y contada. Cada una de nuestras acciones, como entrar u orar, tiene asignada una canción (oración) específica. Por ejemplo, antes de servir la comida, cantamos una canción en honor a las bayas o al salmón, según la celebración.

Este año, mi hija y yo tuvimos el privilegio de servir en la línea de servicio, con mi Alá guiando a las mujeres con el sonido de su campana. Cada vez que llevábamos comida a las esteras de totora, Alá tocaba su campana, indicándonos que diéramos la vuelta y rodeáramos el lavadero antes de servir los platos. Las mujeres mayores sostenían un plato en cada mano, y las jóvenes al final de la fila sostenían uno, reflejando la colaboración y el reparto de responsabilidades. Después de rodear toda la casa comunal, servimos los alimentos tradicionales en orden de mujer mayor a la más joven. Comenzamos en el extremo derecho de la casa comunal, el lado de los hombres. Tradicionalmente, solo los hombres se sentaban allí durante el servicio, pero ahora esto se observa principalmente solo para el servicio; durante la comida, las mujeres pueden sentarse en el lado de los hombres y los hombres en el de las mujeres.



Figura 5

Ka'uytmí tkwátat (Platillos de la Ceremonia de los Primeros Alimentos). De derecha a izquierda: Waykánash (salmón), Yáamash (ciervo), Piyaxí (raíz amarga), Sicáwya (raíz), Sawict (zanahoria india), Chcháya (juneberry), tmísh (cerezas silvestres), wíwnnu (huckleberry). Fiesta del huckleberry del Centro Comunitario White Swan. Fotografía de Farley Allen.



Figura 6

Tmaanitnan Kq'uuyt (Fiesta del huckleberry), Casa comunal del Centro Comunitario White Swan. Familias Lucei, Allen, Pachpe, Lien y Palmer. Fotografía de Jared Swan.

Es costumbre que los jóvenes regalen su primera cosecha, al igual que lo es obsequiar la primera presa cuando cazan su primer alce o venado,. La tradición Yakama de dar regalos busca que la gratitud no sea solo un sentimiento, sino una acción deliberada que refleje respeto, responsabilidad y conexión.

Los regalos son un elemento central de las costumbres Yakama.

*Una enseñanza fundamental de la cultura tradicional es que recibir un regalo es un honor y que se debe respetar tanto el obsequio recibido como a quien lo ofrece, pues este honra a quien lo recibe. Los regalos cumplen una función importante en la cultura Yakama: fortalecen las relaciones en un ciclo de reciprocidad.*⁸

En la tradición Yakama, ofrecer las primeras bayas a un anciano es una muestra de gratitud, respeto y reconocimiento de la interconexión de la comunidad. En nuestra familia, mi hija le ofreció su primera cosecha a su Kathlah, mi madrastra Martina, mientras que yo se la ofrecí a mi Alá, Carol. Este primer acto de generosidad representa la participación en el ciclo de reciprocidad que sustenta las enseñanzas culturales Yakama. Ava realizó este gesto con orgullo, reflejando una personalidad en la que la generosidad y el dar intencional están profundamente arraigados. A través del dibujo, la escritura de notas personalizadas o la recolección de flores silvestres y frutas, demuestra la alegría y el significado inherentes a honrar a los demás y cultivar las relaciones mediante el dar consciente.

Ecos en el *Hulí*: Revisión de la literatura

A través de mi inmersión con la tierra, los ancianos y la participación en ceremonias, he profundizado mi comprensión de la fuerza vital del *Hulí* a través de una memoria personal encarnada y resiliencia colectiva. Para contextualizar estas experiencias dentro del discurso académico, ahora reviso la literatura que explora las epistemologías indígenas a través del papel de las mujeres en la sanación tradicional, tocando la importancia del simbolismo metafórico de la relacionalidad y la continuidad en el *Hulí*.

⁸ Jacob, *Yakama Rising*, 27.

Teoría del Agua

En la teoría del agua, Simpson nos invita a pensar junto al *Nibi* (agua), trascendiendo nuestras necesidades inmediatas para abordar la incertidumbre, la multiplicidad, la adaptación y la iteración como principios rectores para sostener y nutrir una existencia indígena relacional y cocreada. Demuestra cómo las prácticas relacionales generan continuidad y abundancia, y, a través de la renovación continua encarnada, nos inspira a imaginar futuros que rechacen la lógica extractiva y cultiven la interdependencia y la abundancia que sustentan la vitalidad de todos los seres, extendiéndose más allá de las necesidades humanas inmediatas.

Inspirado por el *Nibi* como marco teórico, el *Hulí* es similar al agua en su capacidad de transmitir conocimiento. Como el agua que fluye, se adapta y cambia de forma con su entorno, el *Hulí* representa el intercambio dinámico de ideas y enseñanzas entre generaciones, afianzando nuestras identidades y permitiéndoles evolucionar, transformarse y responder al mundo que nos rodea. Esta conexión ilustra cómo el conocimiento no solo se comparte, sino que también se transforma y se transmite, al igual que el constante movimiento del aire. El *Hulí* encarna la fluidez, la interconexión y la comprensión relacional de los marcos indígenas, haciendo hincapié en la importancia de transmitir la sabiduría a través de las relaciones.

Al observar el agua y sus ciclos, podemos aprender de su fuerza y transformación. El proceso biológico de sinterización, en el que el

hielo o la nieve se unen gradualmente mediante la fusión y recongelación repetidas en los puntos de contacto de los granos, forma estructuras más densas y resistentes con el tiempo.⁹ La sinterización demuestra la resistencia conjunta indígena y proporciona una perspectiva multidimensional de cómo las formas indígenas de conocimiento y de ser perduran, se adaptan, se transforman y se fortalecen sin requerir una conformidad rígida.

Esta resistencia relacional pone de relieve los elementos interconectados de las enseñanzas, las ceremonias y las prácticas basadas en la tierra que mantienen la cohesión a través del espacio y el tiempo, al tiempo que preservan su singularidad.¹⁰ Este modelo nos permite observar la interdependencia y la continuidad que sustentan la vida y la cultura indígenas a pesar de las presiones coloniales para la asimilación. Las prácticas se regeneran mediante la adaptación, el flujo y la renovación en respuesta a los contextos cambiantes. Demuestra la fortaleza que surge de la conexión, la flexibilidad y la perseverancia.

El *Hulí* también conlleva profundas enseñanzas biológicas y ecológicas. La generación y renovación de la vida en los paisajes se producen a través de la dispersión de semillas, polen y esporas del *Hulí*. Mueve nutrientes, moldea climas e inicia e impulsa ciclos de crecimiento, descomposición y regeneración. De esta manera, el *Hulí* modela una forma de

⁹ Simpson, *Theory of Water*, 34.

¹⁰ Simpson, *Theory of Water*, 34.

cohesión relacional en movimiento que conecta las plantas, los animales, el agua y la tierra.

El viento es el medio por el cual la medicina viaja y fluye hacia la siguiente generación, planta u oración. Es el portador, el aliento de la historia, el pulso de la canción, el susurro de las enseñanzas transmitidas entre la mano de una abuela y los dedos de un niño, cosechando raíces. En una entrevista, mi madrastra, una anciana Yakama, reflexionó sobre el papel del viento como mensajero.

Ella explicó: *“El viento puede susurrarte cosas, y depende de ti si decides escuchar. Pero siempre debes prestar atención a lo que te dice tu entorno; así lo entiendo yo.”*

Estas dos teorías sobre el viento y el agua demuestran el movimiento y la relacionalidad de la epistemología indígena: la medicina no se guarda, sino que se mueve, se transmite y se comparte. El cuerpo no es un contenedor de conocimiento, sino un recipiente de movimiento, un participante en la danza del agua y el viento. La casa comunal, la tierra y el niño con los dedos cubiertos de tierra por recoger raíces se convierten en lugares de transmisión donde la medicina se recibe no solo a través de la enseñanza, sino también a través de la experiencia, el sentir, el vivir y soñar. Y en estas experiencias, representamos y encarnamos las formas de ser transformadoras, nutritivas, interrelacionales, entrelazadas, perdurables y cíclicas.¹¹ La comprensión relacional del conocimiento como movimiento en lugar de posesión se teoriza aún más a través de la

articulación de Simpson del *Nibi* donde el agua funciona como un elemento analítico vivo que reorienta la escala, la temporalidad y la responsabilidad:

“La teoría del *Nibi* [el agua] nos invita a pensar en una escala que está más allá del momento presente y de nuestras necesidades inmediatas. Estoy pensando en el *Nibi* como teoría aquí porque el *Nibi* nos invita a aprender de su práctica encarnada, una práctica de la ciclicidad que es global, permeable y que propicia un renacimiento continuo en nuestro planeta.”¹²

La narración de cuentos y relatos del origen transmite los componentes fundamentales de la existencia y la historia a través de múltiples orígenes. Funcionan como algo más que simples narraciones; operan como teorías en constante evolución. Las enseñanzas que surgen de la práctica corporal y relacional trascienden el tiempo y el espacio, abarcando generaciones, comunidades y tierras.¹³

En este contexto, la narración de historias no está separada de la vida; más bien, es la forma en que aprendemos a relacionarnos bien entre nosotros. No solo contamos historias, las vivimos. Y las historias orales tienen la capacidad de transformarse dinámicamente, existiendo y adaptándose en lugares como la casa comunal,

¹¹ Simpson, *Theory of Water*, 40.

¹² Simpson, *Theory of Water*, 17.

¹³ Simpson, *Theory of Water*, 21.

donde las mujeres transmiten estas enseñanzas, convirtiendo estas historias en pedagogía y práctica.

La transmisión del conocimiento indígena se fundamenta en experiencias, observaciones y prácticas transmitidas a través de enseñanzas metafóricas y de manera intergeneracional. Esta forma de conocimiento está intrínsecamente ligada a los modos de percepción, cognición y comportamiento que sustentan la vida. Dicho conocimiento se basa en una profunda comprensión y reverencia por el entorno natural y surge de una participación vivida y narrativa con el paisaje, que abarca sensaciones, percepción, imaginación, lógica, razón, emoción, símbolos, espíritu y alma.¹⁴ Esta forma de ser reconoce la importancia de las dimensiones espirituales, culturales y sociales de la vida.

El resurgimiento Yakama

En su trabajo, *El resurgimiento Yakama*, la Dra. Michelle M. Jacob refuerza el hilo conductor de las tradiciones Yakama, donde las mujeres ocupan la importantísima posición de guardianas de la sabiduría y transmisoras del conocimiento —responsables de la práctica histórica de la preservación y del conocimiento encarnado—, haciendo hincapié en la profunda conexión entre el activismo, el lugar y la memoria histórica.

Las tradiciones Yakama sitúan a las mujeres en el centro como guardianas de la sabiduría y transmisoras del conocimiento. Desde hace mucho tiempo, son responsables de preservar el saber encarnado y de mantener una fuerte conexión entre el activismo, el territorio y la

memoria histórica. Dentro de esta tradición, existe un profundo respeto por la historia y por quienes documentan eventos importantes, recuerdos y la historia del pueblo. El activismo territorial está estrechamente ligado a la preservación cultural y al conocimiento histórico, arraigado en las formas indígenas de saberes que honran la narración, la memoria y la tierra como fuentes vitales de resistencia y continuidad.¹⁵ Estos valores son esenciales para la transmisión de las formas de ser y de conocimiento del pueblo Yakama.

Este marco fundamental continúa desarrollándose dentro del activismo Yakama a través de la transmisión intergeneracional del conocimiento. Los ancianos son los principales guardianes de la sabiduría, protegiendo las enseñanzas arraigadas en el territorio, vitales para la integridad cultural de la comunidad. La generación más joven tiene la responsabilidad de aprender activamente de los ancianos, encarnando las enseñanzas mediante la recreación y modelando el marco de la relacionalidad y la reciprocidad.¹⁶ Estas prácticas fortalecen a la comunidad al reafirmar los lazos entre sus miembros y protegerlos de los desafíos sociales. Los estudios revelan que estas prácticas

¹⁴ Gregory A. Cajete, "Indigenous Science, Climate Change, and Indigenous Community Building: A Framework of Foundational Perspectives for Indigenous Community Resilience and Revitalization," (Ciencia indígena, cambio climático y construcción de comunidades indígenas: un marco de perspectivas fundamentales para la resiliencia y la revitalización de las comunidades indígenas)", *Sostenibilidad* 12, n.º 22 (2020): 9569, <https://doi.org/10.3390/su12229569>.

¹⁵ Jacob, *Yakama Rising*, 114.

¹⁶ Jacob, *Yakama Rising*, 24.

cumplen una función protectora, mostrando una relación positiva entre la identificación cultural y el bienestar general.

El conocimiento y la capacidad inherentes del pueblo Yakama para sanar lo que Jacob denomina “heridas del alma” tienen sus raíces en una inmensa fuerza y resiliencia que se manifiestan a través del activismo y la revitalización cultural mediante procesos de sanación liderados por la comunidad.¹⁷ Las prácticas culturales protegen y sanan activamente las heridas espirituales, y la participación en el conocimiento y las ceremonias tradicionales sirve como vía para reconectar con la herencia y restablecer el equilibrio.¹⁸ He presenciado este tipo de sanación a través del liderazgo ceremonial de las mujeres Yakama y sus prácticas de cosecha estacional, donde las cualidades sanadoras de las ceremonias y prácticas tradicionales se hacen evidentes mediante la revitalización de los lazos comunitarios y el fomento del empoderamiento. Las mujeres y ancianas Yakama recuperan y practican tradiciones que constituyen una forma vital de sanación para las heridas del alma, tanto individuales como colectivas.

Corrientes de la Medicina *Hulí*: Fuerzas Femeninas y Sanación Relacional

Partiendo de la base teórica del *Hulí* como un conjunto de teorías interconectadas centradas en la relacionalidad, la reciprocidad, la resiliencia y el ciclo del conocimiento encarnado, exploro las corrientes específicas que dan forma al *Hulí* como medicina, particularmente en relación con

las fuerzas femeninas y la sanación relacional que sustentan la resiliencia cultural. Estos conceptos demuestran cómo las prácticas corporales y las relaciones espirituales pueden tener cualidades curativas y protectoras que resisten los efectos destructivos del colonialismo.

La medicina abarca una variedad de prácticas de las tradiciones orientales, occidentales e indígenas. Sin embargo, en su esencia, regresa a la madre, reflejada en sus raíces sánscritas: *maa*, que significa madre, y *medir*, y *manya*, que significa moverse de un lado a otro, alinearse en el medio.¹⁹

En última instancia, todo regresa a la madre. En la cosmovisión indígena —la Madre Tierra—, todo se conecta con la relacionalidad, no solo en la interacción cíclica, sino también en el entrelazamiento rítmico, como si fuera orquestado por el Creador en un movimiento divino. Este ritmo cíclico es intrínsecamente femenino, pues se refleja en la vida de las mujeres cuyos cuerpos y roles están entrelazados y profundamente conectados con los ciclos de renovación, crecimiento y transformación de la tierra.

¹⁷ Jacob, *Yakama Rising*, 60.

¹⁸ Jacob, *Yakama Rising*, 60.

¹⁹ Korn, Leslie E. *Rhythms of Recovery: Trauma, Nature and the Body*, 1st ed. Routledge, 2013.

²⁰ Virginia R. Beavert, *The Gift of Knowledge / Tnúwit Átawish Nch'inch'imami: Reflections on Sahaptin Ways* (El don del conocimiento / Tnúwit Átawish Nch'inch'imami: Reflexiones sobre las costumbres Sahaptin), ed. Janne L. Underriner (Seattle: University of Washington Press, 2019), 40.

La feminidad intrínseca presente en las cosmologías indígenas a menudo concibe a la Madre Tierra como dadora y sustentadora de vida, y el trato a la tierra y el trato a las mujeres están inextricablemente ligados, de modo que el respeto por uno refleja y refuerza naturalmente el respeto por el otro.²⁰ Tal como se articula en las enseñanzas de los Sahaptin documentadas por Beavert, esta ética relacional se expresa quizás de la manera más bella durante las ceremonias de la cabaña de sudar, donde la enseñanza del Hombre Santo se describe como “pura poesía”: “La Tierra cuida de todos los seres vivos. La Tierra es nuestra madre y representa la feminidad; por lo tanto, debemos respetar a todas las mujeres”.²¹

Jacob ofrece una perspectiva arraigada en la leyenda Yakama, una que nos invita a imaginar un cambio en la dinámica de nuestras relaciones, particularmente entre hombres y mujeres.²² En muchos relatos Yakama, se nos invita a reconsiderar las dinámicas relacionales, especialmente entre hombres y mujeres. En las narraciones protagonizadas por Spilyay (Coyote), se le representa como una figura que busca constantemente la guía de sus sabias hermanas en momentos de necesidad, reconociendo las perspectivas y el conocimiento esenciales que aportan las mujeres. Estos relatos promueven una visión en la que los hombres honran y valoran genuinamente el consejo femenino. Esta visión desafía las jerarquías impuestas por el colonialismo al resaltar las tradiciones Yakama que ofrecen modelos relacionales de equilibrio y respeto, que preceden y resisten los marcos coloniales que

refuerzan la dominación patriarcal. El personaje de Spilyay encarna complejidad y contradicción, siendo a la vez engreído y embaucador, pero sirviendo como modelo a seguir en ciertos aspectos.²³

Este modelo relacional se ilustra vívidamente en la reflexión de Jacob sobre Spilyay: “*Me encanta que Spilyay nos ayude a ver cuántas tonterías se podrían evitar si las mujeres fueran verdaderamente respetadas y honradas... Spilyay demuestra la importancia de la política relacional; el feminismo es un proyecto colectivo, y Spilyay lo ejemplifica una y otra vez.*”²⁴ Esta perspectiva muestra cómo las relaciones de género en la cultura Yakama requieren respeto mutuo y responsabilidad colectiva para mantener la vida cultural y ceremonial.

Para que el feminismo Yakama siga prosperando y las mujeres cumplan con sus deberes ceremoniales, la participación activa de los hombres es esencial. Esto se evidencia en la entrevista con Martina, cuando comenta que su tía tuvo que cazar un venado porque la casa comunal no tenía ninguno; o en la entrevista de Rene, cuando explica que, en su cultura, los hombres deben participar activamente en las responsabilidades territoriales, ceremoniales y culturales para defender el feminismo indígena

²¹ Beavert, *The Gift of Knowledge*, 40.

²² Michelle M. Jacob, *Huckleberries and Coyotes: Lessons from Our More than Human Relations* (Huckleberrys y coyotes: lecciones de nuestras relaciones más allá de lo humano) (Anahuy Mentoring, LLC, 2020), 85-87.

²³ Jacob, *Huckleberries and Coyotes*, 85-85.

²⁴ Jacob, *Huckleberries and Coyotes*, 87.

y garantizar el equilibrio de género. Se espera que los hombres protejan y apoyen a las mujeres cumpliendo con sus deberes y, al hacerlo, creen las condiciones para que ellas puedan desarrollarse plenamente. La salud y la participación de los hombres contribuyen directamente a la continuidad, la vitalidad del feminismo y la vida cultural Yakama.

Han surgido inquietudes respecto a la evolución de los roles y los desafíos que enfrentan los hombres Yakama en la sociedad contemporánea. Una proporción significativa se enfrenta a largos períodos de desempleo y recurre al alcoholismo.²⁵ Este cambio subraya la necesidad de afrontar los patrones de desvinculación entre los hombres indígenas y de reafirmar sus responsabilidades dentro de los sistemas relacionales de cuidado, trabajo y reciprocidad que sustentan el bienestar de la comunidad, y exige la creación intencional de infraestructuras de sanación lideradas por indígenas que apoyen a los hombres en su reinserción a la vida comunitaria.

Ampliando los conceptos de sanación indígena, los métodos de otras culturas también enfatizan la necesidad de la integridad relacional y la interconexión de la sanación. Una tradición curativa sudafricana practicada por los sangomas (curanderos indígenas) ilustra que la sanación trasciende la mera curación de una enfermedad al afirmar que la restauración de la salud se concibe como “crear vida” (*kuphila*) y conlleva la revitalización de la integridad relacional dentro de una red de influencias interconectadas.²⁶

Entienden al individuo no meramente como una entidad biológica, sino como un “ser expuesto”, vulnerable a las fuerzas relacionales de las redes sociales, ambientales y espirituales.²⁷ Por lo tanto, la sanación se logra restaurando estas redes de relaciones y fomentando los procesos generativos que sustentan la vida, en lugar de tratar síntomas aislados, como suele ocurrir en los enfoques centrados en el individuo.

Vientos de disrupción: política, violencia y la lucha por respirar

Las comunidades indígenas, en su conjunto, siguen enfrentando profundos desafíos derivados de políticas, violencia y degradación ambiental. El viento frío (Viento del Norte, Atyayáaya) en la leyenda Yakama sirve como metáfora del gélido impacto de la disrupción colonial. Atyayáaya simboliza la creación e imposición de políticas que despojan de tierras y aliento, fracturando violentamente a las familias y erosionando destructivamente el equilibrio ecológico mediante economías extractivas. Para comprender estas tensiones, examino cómo tales fuerzas amenazan los aspectos físicos y espirituales del aliento que sustenta a las comunidades indígenas.

La dualidad del viento revela no solo su capacidad para sanar y generar vida, sino

²⁵ Beavert, *The Gift of Knowledge*, 119.

²⁶ Robert J. Thornton, *Healing the Exposed Being: The Ngoma Healing Tradition in South Africa* (Sanando al ser expuesto: La tradición curativa Ngoma en Sudáfrica) (Johannesburgo: Wits University Press, 2017), 1, cap. 1, Bungoma o «filosofía del tambor» en el Lowveld sudafricano.

²⁷ Thornton, *Healing the Exposed Being*, 1, cap. 1, Bungoma o ‘filosofía del tambor’ en el Lowveld sudafricano.

también su potencial inherente para causar daño como fuerza volátil y perturbadora. En la literatura sobre Medicina Tradicional China (MTC), el viento se describe como un agente desestabilizador que puede alterar significativamente el equilibrio del cuerpo. Altera el equilibrio y la armonía internos, manifestándose simultáneamente como enfermedades físicas, psicológicas y espirituales, cada una de las cuales interactúa de forma dinámica para contribuir a la proliferación de enfermedades en estos ámbitos interconectados.

Mutilados de la tierra

La separación de la tierra bajo el colonialismo y el capitalismo opera como una fuerza extractiva y mercantilizadora que reestructura la vida indígena en todos los niveles. La destrucción de las cataratas de Celilo, un sitio de pesca históricamente importante para el pueblo Yakama y otras tribus del río Columbia, ejemplifica este proceso.²⁸ Este suceso representó mucho más que destrucción material; funcionó como una afirmación simbólica del dominio occidental como fuerza imperante. Los impactos de la maquinaria capitalista que ha invadido a los pueblos indígenas han sido especialmente profundos para las mujeres. La ruptura de los roles tradicionales ha derivado en la pérdida del acceso a alimentos sagrados, generando desigualdades en la salud que se manifiestan física, emocional y espiritualmente.²⁹ En conjunto, estos efectos han debilitado el tejido social y la resiliencia cultural de la comunidad Yakama, con las mujeres a la vanguardia a la hora de afrontar y responder a estos desafíos.

La extracción funciona como un robo sistémico que va más allá de los recursos físicos e incluye el conocimiento, las personas y las relaciones indígenas. La biopiratería se manifiesta como el despojo violento de las comunidades indígenas, privándolas de sus recursos culturales, espirituales y materiales.³⁰ Este mecanismo está impulsado por el capitalismo, que busca mercantilizar y privatizar los recursos naturales con fines de lucro. El énfasis en el lucro siempre impulsa la expansión y la extracción de recursos, lo que genera ciclos continuos de despojo y degradación ambiental que afectan a todas las comunidades indígenas del mundo.

La extracción y la asimilación son procesos que se refuerzan mutuamente y que sustentan los sistemas coloniales y capitalistas. La tierra, las plantas, los animales y el conocimiento indígena se tratan como mercancías que se extraen, a menudo sin consentimiento ni consideración de las consecuencias. Estos actos no son neutrales; perturban las relaciones, rompen los vínculos y se apropian de lo que sustenta la vida. Con el tiempo, estos sistemas han atacado a las comunidades indígenas, impactando desproporcionadamente

²⁸ Kaden C. Milliren, "Resurrection Flowers and Indigenous Ecological Knowledge: Sacred Ecology, Colonial Capitalism, and Yakama Feminism as Preservation Ethic" (Flores de resurrección y conocimiento ecológico indígena: ecología sagrada, capitalismo colonial y feminismo Yakama como ética de la preservación) (tesis de maestría, Escuela de Posgrado de la Universidad de Purdue, 2020), 33, <https://doi.org/10.25394/PGS.12749612.v1>.

²⁹ Milliren, "Resurrection Flowers," 35.

³⁰ Vandana Shiva, *Reclaiming the Commons: Biodiversity, Traditional Knowledge, and the Rights of Mother Earth* (Recuperando los bienes comunes: biodiversidad, conocimientos tradicionales y los derechos de la Madre Tierra) (Berkeley: Synergetic Press, 2020), 242.

a las mujeres y erosionando los fundamentos sociales y culturales de la vida indígena.³¹

El reconocimiento de la interconexión de todas las formas de vida y el imperativo de respetar esas relaciones se articula formalmente en la propuesta de Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra:

- **Artículo 1: Madre Tierra**

La Madre Tierra se concibe como un sistema vivo, indivisible y autorregulado en el que todos los seres son interdependientes. Cada ser existe como parte de una red de relaciones que sustenta, contiene y reproduce la vida, y su identidad es inseparable de estas conexiones relacionales.

- **Artículo 2: Derechos inherentes de la Madre Tierra**

La Madre Tierra y todos los seres que la habitan poseen derechos inherentes, incluyendo la capacidad de regenerar su capacidad biológica y mantener los ciclos y procesos vitales sin interferencia humana. Esto también abarca el acceso a aire y agua limpios, reconocidos como esenciales para la vida.

- **Artículo 3: Obligaciones humanas para con la Madre Tierra**

Los seres humanos, junto con los estados y todas las instituciones, tienen la responsabilidad de respetar, proteger y conservar la integridad de los ciclos, procesos y equilibrios ecológicos, y de restaurarlos activamente cuando se hayan visto alterados.³²

El frío y el alcance de *Atyayáaya* (Viento del Norte)

Los impactos de la colonización se manifiestan en los cuerpos y mentes de los pueblos indígenas, a menudo apareciendo como pobreza, adicción y alcoholismo. Estas luchas no son fracasos personales aislados; son síntomas de una enfermedad más amplia e intergeneracional transmitida y moldeada por la violencia colonial y la explotación capitalista. La enfermedad que reside en el cuerpo no solo existe como adicción, sino que emana de la persona y penetra en el *Hulí* que rodea el valle. Cuando subimos a nuestros cementerios para limpiar las tumbas de nuestros seres queridos, vemos cómo los ladrones se llevan los obsequios sentimentales que dejamos y los reemplazan con envases de alcohol. Tratan los lugares de descanso de nuestros familiares como basura porque se ven a sí mismos de la misma manera: perdidos y sin propósito, como si también ellos hubieran olvidado lo sagrado de la vida y ahora caminaran entre los muertos.

En *El resurgimiento Yakama*, Virginia Beavert reflexiona sobre los cambios culturales y económicos que afectan a los hombres y su capacidad para cumplir con las responsabilidades que mantienen el equilibrio de género:

“Me temo que el idioma está muriendo. Y la cultura muere con él. Lo que veo es gente caminando por la calle, y hombres tirados a la sombra en el pueblo, sin trabajar. ¡Sin

³¹ Simpson, *As We Have Always Done*, 44-45.

³² Shiva, *Reclaiming the Commons*, 285-288.

hacer nada! No son tan viejos, ¿sabes? Son de mediana edad, quizás incluso más jóvenes... Necesitamos infundirles autoestima a nuestros hombres... Ser más conscientes de ello. No se trata solo de la población, ¿sabes?, hay mucho más en juego en esta tribu que solo la población. Y veo todas estas adicciones; eso no forma parte de nuestra cultura... pero ya sabes que siempre hemos tenido nuestras costumbres.”³³

Este *Hulí* se cierne sobre el valle, proyectando un denso velo de dolor y oscuridad. Al practicar nuestras tradiciones y participar en la ceremonia de limpieza de las tumbas de nuestros ancestros, podemos sentir esa energía aferrándose obstinadamente a nuestros parientes, aquellos que se involucraron en comportamientos autodestructivos provocados por el colonialismo y el capitalismo, y que fueron perpetuados por esas mismas fuerzas. Moldea las luchas intergeneracionales como una existencia familiar que gira continuamente, manteniéndonos separados de nuestro espíritu, de los demás, y cortando la sanación interconectada, recíproca y relacional de todos nuestros parientes, la tierra, los animales y entre nosotros.

Este *Hulí* no se disipa fácilmente ni trae sanación; es del tipo que consume y destruye continuamente. Vemos esta forma en un cuento Yakama: la leyenda de Viento del Sur. No todo el *Hulí* es sanador, ya que posee un significado multidimensional y continúa transformándose, evolucionando y reformándose. En la leyenda, se muestra a Atyayáaya, el Viento Frío, que una

vez congeló la tierra y acabó con toda forma de vida, infligiendo un sufrimiento severo a la gente y dejando la tierra árida e inhabitable. Atyayáaya, una fuerza gélida y destructiva, es una poderosa metáfora del trauma colonial corrosivo y arraigado, y de los sistemas de opresión que siguen atrapando a nuestra comunidad en ciclos de desconexión y desesperación.

El aliento que conecta: *Hulí* como marco teórico

“No es la ‘sociedad’ la que sufre, sino el sufrimiento que se propaga a través de las personas en sus relaciones mutuas.”³⁴ Thornton explica las condiciones relacionales de la enfermedad demostrando que el sufrimiento no se limita al individuo; más bien, la enfermedad es una fuerza dinámica que se propaga a través de redes interpersonales, sociales y espirituales de conexión, parentesco y entrelazamientos relacionales.³⁵

Simpson explicita esta extensión relacional, describiendo cómo la energía se mueve más allá del cuerpo humano.³⁶ Este concepto va más allá del mero intercambio de energía humana, haciendo hincapié en la capacidad de nuestra energía para moverse e influir en todos los seres: “...nuestra energía y nuestros sentimientos iban a parar a la savia hirviendo mientras pasábamos

³³ Jacob, *Yakama Rising*, 111.

³⁴ Thornton, *Healing the Exposed Being*, 248-263.

³⁵ Thornton, *Healing the Exposed Being*, 248-263.

³⁶ Simpson, *Theory of Water*, 36.

tiempo con ella, y el jarabe transportaría esa energía.”³⁷

El contacto con los alimentos y otros elementos de la naturaleza incorpora nuestras intenciones y sentimientos, de modo que lo que creamos o preparamos retiene y transmite esa energía. En este contexto, usar palabras hirientes o energía negativa al trabajar con alimentos puede alterar su vitalidad y afectar a quienes los consumen. Por lo tanto, prestar atención a la intención y la energía es fundamental en esta práctica, asegurando que tanto los alimentos como las relaciones que fomenta se mantengan.³⁸

Estas enseñanzas describen el espíritu que se encuentra en los alimentos y en la persona que los prepara, recolecta e interactúa con ellos. Enfatizan la interconexión inherente y la responsabilidad relacional que tenemos entre nosotros a través de estas prácticas, destacando que los espíritus de las personas y los alimentos con los que interactúan están interconectados. Estas enseñanzas se transmiten a los jóvenes y contienen lecciones profundas, mostrando que a través de ellas, los jóvenes llegan a comprender que sus espíritus importan y que participan en una responsabilidad relacional recíproca, donde cada espíritu da y recibe cuidado; sinérgica, donde el bienestar individual y colectivo se enriquecen mutuamente; y que sustenta, apoya y renueva mutuamente los lazos que mantienen la comunidad y la conexión.³⁹ Los ancianos han enseñado que todo está conectado y que puedes hablar con ellos como hablarías con un pariente. Es decir, el fuego, las rocas, el agua, la tierra y el *Hulí* son la constante entre el sustento para

todos.⁴⁰ Desde el aliento de la Madre Tierra hasta el nuestro, todo es uno.

Partiendo de la idea de que la Madre Tierra es dadora de vida y autosuficiente, mi padre me contó una historia de su infancia.⁴¹ Estaba con mi abuela, su madre, quien le explicó que el viento es el aliento de la Madre Tierra. Él había expresado su temor al viento, y ella lo tranquilizó diciéndole que el aliento de la Madre Tierra es esencial para la vida y que nuestra propia existencia depende de él. Esta reflexión refuerza cómo las enseñanzas indígenas están impregnadas de mensajes sobre el cuidado del medio ambiente y las fuerzas vitales femeninas.

El *Hulí* es el aliento que se mueve a través de todo: el viento que trae la memoria y el conocimiento, y el aliento que refuerza que no estamos separados los unos de los otros ni de la tierra. El *Hulí* nos conecta con todos nuestros parientes: humanos, plantas, agua, animales; nada existe aislado. Por lo tanto, la respiración no es solo una función del cuerpo; más bien, en su multiplicidad, encarna una fuerza vital que sustenta, nutre, recuerda y transmite mensajes, si nos detenemos a escuchar.

³⁷ Simpson, *Theory of Water*, 36.

³⁸ Jacob, *Yakama Rising*, 97-98.

³⁹ Jacob, *Yakama Rising*, 31.

⁴⁰ Beavert, *The Gift of Knowledge*, 97.

⁴¹ Beavert, *The Gift of Knowledge*, 40.

Fundamentando la investigación en el *Hulí*

A través de mi investigación, me he mantenido firme en un enfoque participativo vinculado al *Hulí*: el viento como fuerza viva y dinámica de transmisión y continuidad de prácticas y tradiciones culturales. Participar junto a las mujeres en la recolección de bayas y la cosecha de raíces reforzó la idea de que el conocimiento tradicional se transmite con mayor eficacia a través de la práctica corporal, en lugar de únicamente mediante enseñanzas orales o relatos escritos. Al igual que el viento —dinámico y siempre cambiante, que oscila entre movimientos drásticos y otros a veces sutiles o imperceptibles—, la tradición se manifiesta a través de una participación continua, transformadora, flexible y relacional, resistiéndose a una articulación estática.

Las limitaciones de los plazos, dado que la pasantía era por un período determinado, generaron una intensa presión para cumplir con los estándares establecidos, a pesar de que los plazos eran flexibles y se ofrecían con flexibilidad gracias a la supervisión. Recordé que opero en los mundos contradictorios del capitalismo, que exige un enfoque rígido y centrado en los plazos, y espera resultados medidos con criterios que evalúan la capacidad de producir resultados específicos, y los ritmos cíclicos y pausados de las estaciones y la tierra, siguiendo los ciclos ancestrales. Tuve que ser paciente con las raíces y las bayas y dejar que ellas marcaran mi propio ritmo; una práctica frustrante y que me generó ansiedad, pero que me recordó la importancia de

bajar el ritmo y dejar que el proceso natural de mi trabajo se desarrollara a su debido tiempo. Todo sucedió cuando llegó el momento de poner en práctica lo aprendido.

Los niños y los jóvenes necesitan dedicar tiempo a sus mayores, ya que las enseñanzas se transmiten a través de cuentos, del ejemplo y la práctica repetida.⁴² Esto resuena profundamente con mi propia experiencia realizando investigaciones dentro de mi comunidad, ya que los principios epistemológicos centrales se basaban en un proceso lento, acumulativo, repetitivo y generativo.

Por el contrario, los métodos de investigación tradicionales tienen sus raíces en paradigmas occidentales que favorecen la objetividad y la documentación textual, un proceso que corre el riesgo de diluir la riqueza de las cualidades holísticas, intencionadamente lentas y performativas que sustentan las epistemologías indígenas.

Los actos epistemológicos esenciales consistían en la participación corporal en la recolección de bayas, la excavación de raíces, la danza y la oración en el lecho seco del arroyo en la casa comunal, así como en la conexión y el movimiento con la tierra. A través de estas prácticas vividas, recordé que mi ADN reconocía la transmisión vital del conocimiento mediante la fusión del cuerpo, la tierra y la tradición, una transmisión que las palabras por sí solas no pueden capturar.

⁴² Jacob, *Yakama Rising*, 118.

En el enfoque de la investigación occidental, el acto de analizar o intentar codificar estas prácticas conlleva el riesgo de perder su inmediatez y resonancia espiritual, elementos centrales de las formas indígenas de comprensión y de ser. Mi experiencia demuestra que la investigación en contextos indígenas requiere un enfoque participativo, relacional y arraigado en el territorio, basado en las enseñanzas de la tierra.

Conclusión

El desafío del investigador indígena, que interpreta simultáneamente desde diferentes perspectivas e integra su propia persona en el acto de observación, nos posiciona como perceptores y percibidos, analistas y analizados. Permanecemos en constante transformación —desde nuestra posición hasta nuestra conceptualización— y requerimos una variedad de enfoques y métodos para analizar y dar sentido —para generar vida y sueños—, con el fin de crear un mundo donde la teoría indígena se cultive en la próxima generación, lo cual constituye nuestra responsabilidad privilegiada.

No nos vemos limitados por las restricciones temporales impuestas por las formas de aprendizaje colonizadas; en cambio, se nos invita a una transformación profunda: una perspectiva de parentesco que reconoce la interconexión de todos los seres. Esto abre un espacio para crear conexiones que solo la imaginación y una profunda conexión con la vida pueden ofrecer.

Nos adaptamos a nuestro maestro y, simultáneamente, asumimos la responsabilidad de nuestro rol como maestro, ya sea la tierra, un

anciano o el *Hulí*. Tenemos la oportunidad y el privilegio de examinar, y más importante aún, de operar dentro de la función del aprendizaje encarnado. Aprendemos porque no estamos separados del maestro; por el contrario, estamos entrelazados en la existencia, con fronteras disueltas, lo que revela que la enseñanza y el aprendizaje no son actos discretos, sino un devenir continuo y compartido.

Y así como el *Hulí*, al igual que el viento en sus múltiples estados amorfos, el concepto de teoría es fluido y a la vez intencionado. Puede funcionar como un mapa de campo, revelando direcciones y patrones que nos ayudan a orientarnos y responder a las condiciones cambiantes. Guía el movimiento indicando hacia dónde ir o qué evitar. Puede organizar el conocimiento y orientar la acción. Nos ayuda a analizar e iluminar un panorama de ideas, relaciones y contextos, y nos permite anticipar resultados y planificar en consecuencia.

Así como el *Hulí* revela cómo el mundo natural cambia y respira; la teoría revela las corrientes de significado y consecuencia, guiándonos a través de la complejidad de los terrenos sociales y culturales.

El *Hulí* nos ofrece un camino hacia la continuidad; renueva, revitaliza y revigora la puesta en práctica de las enseñanzas culturales, capturando la esencia de la vida y la resiliencia. El *Hulí* transmite historias, oraciones, medicina y, lo que es más importante, encierra el espíritu de resistencia que nos sostiene a través de las generaciones. Las ceremonias basadas en la

tierra, como la recolección de raíces, las cabañas de sudar y la recolección de bayas, nos permiten recuperar y nutrir conexiones sagradas, resistir las destructivas perturbaciones del trauma histórico y reafirmar el parentesco con la tierra, nuestros ancestros y entre nosotros. La fuerza relacional que se encuentra en la sinterización refuerza la estructura de nuestras comunidades, creando un ciclo de vida flexible, duradero e inquebrantable que continúa nutriendo nuestras identidades y enseñanzas.⁴³ Al escuchar los

mensajes del *Hulí*, honramos sus enseñanzas, afirmamos nuestro papel como guardianes, honrando nuestros deberes y responsabilidades, y abrazando la sabiduría de la tierra y de nuestros ancestros a medida que la transmisión del conocimiento fluye hacia las generaciones futuras, siendo guiados por el *Hulí*. Un llamado silencioso pero persistente a la renovación y la esperanza.

⁴³ Simpson, *Theory of Water*, 29.

REFERENCIAS

- Beavert, Virginia R. *The Gift of Knowledge / Tnúwit Átawish Nch'inch'imamí: Reflections on Sahaptin Ways*. Edited by Janne L. Underriner. University of Washington Press, 2019.
- Cajete, Gregory A. "Indigenous Science, Climate Change, and Indigenous Community Building: A Framework of Foundational Perspectives for Indigenous Community Resilience and Revitalization." *Sustainability* 12, no. 22 (2020): 9569. <https://doi.org/10.3390/su12229569>.
- Jacob, Michelle M. *Huckleberries and Coyotes: Lessons from Our More than Human Relations*. Anahuy Mentoring, LLC, 2020.
- . *Yakama Rising: Indigenous Cultural Revitalization, Activism, and Healing* University of Arizona Press, 2014.
- Korn, Leslie E. *Rhythms of Recovery: Trauma, Nature and the Body*, 1st ed. Routledge, 2013.
- Milliren, Kaden C. "Resurrection Flowers and Indigenous Ecological Knowledge: Sacred Ecology, Colonial Capitalism, and Yakama Feminism as Preservation Ethic." Master's thesis, Purdue University Graduate School, 2020. <https://doi.org/10.25394/PGS.12749612.v1>.
- Shiva, Vandana. *Reclaiming the Commons: Biodiversity, Traditional Knowledge, and the Rights of Mother Earth*. Synergetic Press, 2020.
- Simpson, Leanne Betasamosake. *As We Have Always Done*. University of Minnesota Press, 2020.
- . *Theory of Water: Nishnaabe Maps to the Times Ahead*. Haymarket Books, 2025.
- Thornton, Robert J. *Healing the Exposed Being: The Ngoma Healing Tradition in South Africa*. Wits University Press, 2017.

Este artículo puede citarse como:

Allen, Hailey. “Mujeres Yakama en la casa comunal: Medicinas transmitidas por el Huli y ceremonias tradicionales de los Primeros Alimentos, parte 2.” *Fourth World Journal* 26, no. 1 (2026): 168–189.

ACERCA DE LA AUTORA

**Hailey Allen**

Hailey Allen (Thx̓) is Yakama and Umatilla and recently graduated with a BS in Public Health, with minors in Political Science and American Indian Studies. A former CWIS summer intern, she now joins the organization as the Kiaux Russell Jim Public Health Research Fellow, where her work centers on women’s traditional medicine.

Allen was inspired to pursue this work by her great-uncle, the late Yakama elder Russell Jim, a longhouse leader and environmental protector, whose dedication to community shaped her approach to research and public health. Grounded in an Indigenous feminist lens, her scholarship highlights women’s roles within the Yakama Longhouse. In *Women at the Longhouse: Part One*, she explores how medicine, ceremony, and First Food teachings sustain cultural knowledge across generations.

Allen balances her professional, creative, and family life as a mother of two. She is a distance runner, co-founder of Huli Boardshop in Ferndale, Washington, and a professional visual artist on the ArtsWA Public Artist Roster, creating works that center Indigenous women through bold, layered, abstract portraiture.